

宗教と倫理

第12号

第12回学術大会公開講演

2011年10月22日 学術大会 龍谷大学アバンティ響都ホール

村田 久行：スピリチュアルケア～生きる意味への援助……………3

シンポジウム「スピリチュアルケア、グリーフケア」……………21

研究論文

岩井謙太郎 シュヴァイツァーにおける諸宗教の問題……………33

杉岡良彦 牧会カウンセリングと医療の相補性

——スピリチュアルケアの観点から……………59

辻村優英 ダライ・ラマ14世における環境思想

——植物の位置づけを中心に……………77

福田慎子 『バガヴァッド・ギーター』の行動倫理

——行為肯定(pravṛtti)と行為否定(nivṛtti)との調和の構造……99

宗教倫理学会
2012年(平成24年)10月

Religion and Ethics

Vol. 12

***Open Lecture, at the Twelfth Congress; at Ryukoku University Avanti
Kyoto Hall, October 22nd, 2011***

Spiritual Care: Helping Patients Find the Meaning of Life

MURATA, Hisayuki: Specially Appointed Professor, Kyoto Notre Dame University... 3

Symposium: Spiritual Care, Grief Care 21

Articles

The Problem of Religions in Albert Schweitzer

IWAI, Kentaro: Kyoto University 33

Complementary Relation between Pastoral Counseling and Medicine: in terms of
Spiritual Care

SUGIOKA, Yoshihiko: Lecturer, Asahikawa Medical University 59

Environmental thought in the 14th Dalai Lama

*TSUJIMURA, Masahide: The visiting researcher of the Research Institute of Esoteric
Buddhist Culture, Koyasan University 77*

A practical ethics in the Bhagavad-Gītā —Structure of the harmony between pravṛtti
and nivṛtti in the ethics of Mahābhārata—

*FUKUDA, Makiko: Graduate School of Intercultural Studies, The International
University of Kagoshima 99*

Japan Association of Religion and Ethics

October, 2012

宗教倫理学会第12回学術大会
公 開 講 演

2011年10月22日（土）午後

於 龍谷大学アバンティ響都ホール

講 師

村田 久行（京都ノートルダム女子大学大学院特任教授）

講 題

スピリチュアルケア～生きる意味への援助～

司 会

棚次 正和（京都府立医科大学教授）

パネリスト

岩田 文昭（大阪教育大学教授）

室寺 義仁（高野山大学教授）

スピリチュアルケア

～生きる意味への援助～

村 田 久 行

司会（棚次） それでは宗教倫理学会公開講演・シンポジウムを始めさせていただきます。今日はお忙しいところをお集まりいただきまして誠にありがとうございます。この学会の今度の大会の統一テーマは、「スピリチュアルケア、グリーフケア」ということでございます。スピリチュアルケアに関しましては、必ずしも一般にはまだ知られておりませんが、この問題は特に医療従事者の間でずいぶん重要な問題として認識されてきております。これは人生の末期、特に末期の病気の患者さんが抱えている「スピリチュアルペイン（魂の痛み）」に対してどのように医療従事者がケアすべきか、ということで重要な問題になってきております。グリーフケア、愛する人を亡くしたご遺族、ご家族の方の悲しみ、悲嘆がございまして、それをどうケアすべきか、ということも同時に医療従事者にとって大きな問題になっております。スピリチュアルケアにしろ、グリーフケアにしろ、必ずしも患者さんに特定したのではなく、おそらくどんな人にとっても大きな問題になってくるものと考えております。

本日の公開講演につきましては京都ノートルダム女子大学の村田久行先生にご講演をお願いしております。村田先生のご紹介をさせていただきます。1985年、神戸大学大学院文化学研究科博士課程を修了されまして、東海大学健康科学部教授、京都ノートルダム女子大学教授を経て、現在は京都ノートルダム女子大学大学院特任教授でいらっしゃいます。先生の研究分野は対人援助論、スピリチュアルケア研究、福祉原理、哲学ということでありまして、特にスピリチュアルケアに関しましては、先生はかなり前からこの方面のご研究をされておられ、我が国におけるこの方面の研究の第一人者と評されております。主な著書、論文は『ケアの思想と対人援助』『在宅ケア・悩みの相談室』『援助者の援助』その他、医療関係の雑誌に沢山論文を発表しておられます。1997年から傾聴ボランティア

ア団体である「日本傾聴塾」代表をお務めです。2006年からNPO法人「対人援助・スピリチュアルケア研究会」の理事長をされています。村田先生は日本のスピリチュアルケアの第一人者でいらっしゃると思いますので、我々の学会にとっても大変啓発に富むご教示をいただけるものと思っております。それでは村田先生にご講演をしていただきます。テーマは「スピリチュアルケア～生きる意味への援助～」でございます。それでは村田先生、よろしくお願いいたします。

村田 ただいまご紹介いただきました村田と申します。本日はこの学会にお呼びいただいて大変うれしく思っております。スピリチュアルケアというのは、棚次先生からご紹介いただきましたように、日本では医療の分野で終末期のがんの患者さんとか、治る見込みのない病気の方が苦しめる、生きる意味がないという苦しみに対して、どのようなケアができるかという視点で研究し、実践してきたことの報告になると思います。スピリチュアルケアとは何か。話の中でも紹介させていただきますが、アメリカや欧米では宗教的なケアとして、特にアメリカではパストラルケアとしてケアを実践する人々を育成するという長い歴史があります。1920年代から始まっていると思いますが、そのことをアメリカで学んだ方が、日本でパストラルケアを実践しようとして、すでに試みておられるわけですが、なかなか広まりません。それは日本の病院が宗教者を入れない、拒否するという場面がたくさんあるというのが一番大きな理由だと思います。そのことについて、聖職者、宗教従事者の方々があえて努力して病院に入っていこうとされないというのも、日本でパストラルケアが広がらない理由かと思っています。

患者さんのスピリチュアルペインと名付けていますが、治る見込みがなくなって、生きる意味がない、早く死なせてくれといわれるような苦しみは日本の医療の現場では満ちあふれています。別にホスピスに限らず、一般病棟でも多くの方が、その苦しみを訴えているわけですが、医療者の多くは、なすすべもなく、それを避ける、あるいは見ないふりをする、あるいはへんに慰める、励ますという対応をしてしまって、患者さんの中には絶望のうちに亡くなっていく人も多い。それを考えますと、宗教的なケアという枠を一旦、外して、まず現にある苦しみを、どうケアするのか、その視点で物事を見つめ、実際の援助を実践していくことが大切ではないかと思って、この研究を始め、同時に実践をし、研究をし、教育もしているという現状であります。

ここでいうスピリチュアルケアというのは、どういうことを意味しているか。シンプルに「スピ

リチュアルペインをケアすることである」と考えています。いまだにスピリチュアルケアは、いろんな意味づけがあるのだとか、わかりにくいとか、曖昧であるとか、そもそもそういうスピリチュアリティとかスピリチュアルペインを定義づけることは不可能であるという議論をしている人も、ままあるわけですが、そんなことはないと思います。わかりにくいということに対しては、わかる。わかる言葉で語れるということです。曖昧であるということに対しては明確である。事実と論理にしたがって理解できる。さらには宗教的なケアか、といわれると、必ずしも宗教に依らないと考えています。私自身は宗教的なケアを否定するものでもなく、大切なものだと思っています。しかし必ずしも宗教に依らなくてもスピリチュアルペインをケアすることはできると思っているわけです。

それは一言でいいますと、「人間の科学」としてスピリチュアルケアを理解し、論じることができ、実践できるということです。ここでいう人間の科学は必ずしも数量化された、統計的なもので表されるものとは限らない。事実と論理と人間的眞実に基づいて、一言でいうと、理性に基づいて理解できるもの、検証できるものを「人間の科学」と呼んでいます。昨今、裁判員制度が始まって話題になっていますが、我々も裁判員に選ばれることがある。その時に被告人を有罪とするか、無罪とするか、その決め手は理性に従って、誰もが納得できる論理で判決に参加すると思うわけですが、それは一言でいいますと、物証、人証という、証言、アリバイがある場合は犯人でないとか、論理・動機を問題にします。事実に基づき、論理に従い、人間的な眞実に従って判決に参加するということです。そういうものを理性に基づいた「人間の科学」だと思っているわけです。それゆえ、「人間の科学としてスピリチュアルペインとそのケア」についてお話してみたいと思っています。

今までやってきましたスピリチュアルペインの研究で何を明らかにするのか、どのように明らかにするのか、なぜそれを明らかにするのかをご紹介します。何を明らかにするのか。まさにスピリチュアルペインといわれる苦しみの構造を解明する、そのことをやりました。それをどのようにするか。方法論としては、スピリチュアルペインを「自己の存在と意味の消滅から生じる苦痛」と定義をして現象学的なアプローチで解明するという方法をとりました。なぜそういうことをするか。スピリチュアルペインを構造化して、その援助を考えていくことをなぜするのか。アメリカでは、2000年以前の段階でスピリチュアルケアの研究は主に看護の分野でなされてきたのですか、一言でいいますと、スピリチュアルペインとかスピリチュアルニーズに対応する対症療法的なアプローチ、それぞれのスピリチュアルなニーズに

個々に、どう対応するかという経験の集積を「研究」と称していた状態があったわけです。1980年代、90年代の文献をレビューすると、そういう対症療法的な対応を「研究」と称していた。それではまだまだ明確な指針を持つケアはできないだろうと思い、スピリチュアルペインを構造化する試みをし、それからケアを論理的に導き出すことをしたわけです。その結果、人間存在論に基づくスピリチュアルケアとして「時間性」「関係性」「自律性」からスピリチュアルペインの構造解明をしました。それを通して援助プロセスの定式化、さらに最近では教育プログラム、スピリチュアルケアをできる人を育成するプログラムを開発し、NPOをつくって実際に医療者、福祉の専門職を対象にする教育プログラムを開発し研修をしています。

スピリチュアルケアとは、スピリチュアルペインをケアすることだと申し上げましたが、当然、スピリチュアルケアをするには二つの主題が浮かび上がってきます。1番目はスピリチュアルケアを解明すること。2番目はケアというものはどういうものか。その特性である対人援助関係性の解明をしました。そしてそれらに現象学的なアプローチを使ったということです。

スピリチュアルペインとはどのようなものか。患者さんの言葉でご紹介したいと思います。Qさん、63歳女性。肺がんから腰椎転移のため下半身がマヒしている。歩行が不能である。排泄の援助をできるだけ受けたくないとの希望で尿管カテーテルの挿入となった。おしつこのために立ち上がらなくてもいいように管を通した。午前の検温のために訪室した。看護師が訪室するんですが、最近元気がない、と夫も心配している。するとQさんはこう言ったんです。「私はお父さんにも一生懸命してもらっているのに動けなくて皆に迷惑かけているし、他の人たちがだんだん悪くなるのを見ていて、こんな体になるのだけは嫌だった」。すると看護師が「動けなくなることですか?」「そうよ、だって自分では何もできないで、ただ寝ているだけだし、こんなだったら生きていても何の意味もない」と泣かれる。先生には「化学療法したくない」と言って何の治療もしていない。「ただ死ぬのを待っているだけだし、それだったら皆の迷惑にならないように早く死んだほうがいい」とおっしゃっています。ここで具体的に「こんなだったら生きていても何の意味もない。自分では何もできない。人の迷惑ばかりになっている。もう早く死んだほうがいい」、これは苦しみですね。こういうのをスピリチュアルペインといっているわけです。

これも森田先生が他の人と一緒に系統的な文献レビューをされて、2000年の『ターミナルケア』という雑誌に出されたものですが、スピリチュアルペインという言葉はどのような状

態、どのようなことに対して使われているかを系統的なレビューでまとめられたものを引用しています。一言でいえないくらい、たくさんの表現があったということです。「人生の意味、目的の喪失」「衰弱による活動能力の低下や依存の増大」「自己や人生に対するコントロール感の喪失や不確実性の増大」「家族や周囲への負担」「運命に対する不合理や不公平感」「自己や人生に対する満足感や平安の喪失」「過去の出来事に対する後悔や恥、罪の意識」「孤独」「希望のなさ」、あるいは「死についての不安」、このようなさまざまなものがスピリチュアルペインとして、まさに対症療法的に対応されているという論文でした。特に終末期のがんの患者さんが、こういうことをおっしゃる時は、これらすべてに「もう生きていて意味がない。早く死なせてほしい」という苦しみに全部つなげられる。「家族や周囲への負担をかけている」、「もう生きていても意味がない」と、つながっているということですね。あるいは「自己や人生に対するコントロール感の喪失や不確実性」。「自分で自分のことをコントロールできない。こんな形で生きているのは辛い」「人生の目的を見失った。もう見いだせない」「生きているのが辛い」「早く死なせてほしい」。すべてのこの表現が「生きることの無意味さ、生きることの辛さ」を訴えられる言葉だろうと思うわけです。さらにこれらの言葉の背後には「死」というものか隠されています。「死」というものが人間に何を与えるのか、そこからどういう苦しみが生まれるのか、そこがスピリチュアルペインの研究の大事なところだろうと思うわけです。

私自身はスピリチュアルペインの構造を解明しようと思い、最初は作業定義として、スピリチュアルペインを「自己の存在と意味の消滅から生じる苦痛」と設定して、それを現実の患者さんの言葉で検証していこうということをしました。これが2006年、アメリカの雑誌に書いた原著論文ですが、これ以前に2003年に同じ定義を出しています。スピリチュアルペインの定義を「自己の存在と意味の消滅から生ずる苦痛」と定義をしました。具体的な患者さんの言葉は「無意味」「無価値」「空虚」などさまざまな表現はありますか、スピリチュアルペインは、このように定義できるだろうということで作業を始めました。

では「自己の存在と意味の消滅」とは何か。死というものが迫ってくる時、生きる意味がない、無価値、空虚という、それはどのように解明したらいいのか。しかも存在も無意味も対象としてとらえられない。つまり実在論では扱えない。数量として測定できない「存在と意味を解明する」というのは、普通の自然科学的なアプローチではできない。それで現象学的アプローチなら可能かと思って現象学を使ったわけです。

現象学については、私の理解ではフッサールの現象学を基本に考えています。現象学とは何か。「意識の志向性に応じて現出する世界と他者と自己の「現れ方」を記述し、分析する哲学である」と考えています。意識の志向性とは何か。「現れ方」とはどういうことか。経験的実在世界の事実とは異なる存在を対象とするスピリチュアルケア研究に有効であるだろうということで使ったわけです。スピリチュアルケアとは、スピリチュアルペインをケアすることだという定義を与えていますが、スピリチュアルペインは目に見えません。測定もできません。さらにはケアというのは関係性に基づき、関係の力で苦しみを和らげることだと思っていますが、関係とはどのようなものか、どのようなメカニズムで発生するのか。これも実在論では論じられない。現象学で論じられるだろうと、スピリチュアルペインも関係も、両方とも現象学で解明できると思いました。

その時に「意識の志向性と現れ」とは何か。「意識には志向性がある、志向性が意識の本質である」とフッサールは言っていますが、それは3つの特性がある。これは新田義弘先生がおっしゃっていますが、「方位性」「思念作用」「明証性」ということです。有名なレビンの器の例をみますと、これは二人の横顔とも見えるし、白い器とも見える。それはどういうことか。現象学の言葉でいうと、私が黒いところに意識の志向性を持つと、二人の横顔が浮かび上がってくる。ところが意識を白いところに向けると、器が浮かび上がってくる。同一の対象であるのに私の意識の志向性をどこに向けると、或るものが、或るものとして現出する。これが意識の志向性の思念作用という特性だろうと。意識の志向性に応じて現出する世界と他者と自己の現れ方、つまり病気が進んで治る見込みがないと悟った患者にとって、世界の「現れ」が変わるのです。「もう私は治る見込みがない」と実感した瞬間から世界の現れが変わる。さらには他者の現れ、同じ家族であっても家族の現れが変わる、自己の現れも変わる。たとえば役に立たない、負担になる存在として現れる。それらが全部、無意味、スピリチュアルペインとして感じられるだろうと、現象学を使うと、スピリチュアルペインの構造解明ができてくると思うわけです。

現象学を使って患者さんの言葉、スピリチュアルペインを解明すると、こういうようになります。Tさん、男性、62歳。すい臓がん、肺がんの方で治る見込みがない。肝臓にも転移している。告知されている。現在、モルヒネで痛みをコントロールしている。身のことは何とか自分でできるが、Tさんは終日ベッドに横になり、無言で眼を閉じている。これは末期の患者さんに、よくあることですが、もう誰とも話したくない、一言もいわない、そして眼を閉

じている。うつ症状ですが、うつ病ではない。薬で何とかしようとしても拒否する。一切誰も話をしないという方が時々おられます。医療者の方は応対に苦しむんですが、私が訓練した看護師が上手に傾聴すると、こういうことをおっしゃったんです。---(以下はTさんの言葉)---「よく『眠いんですか？』といわれるんだけど、眼を開いているのも疲れる。寝ているわけじゃないんだけど、しゃべるのも力があることがわかった。力が入らないと声も小さいし、声も出ない。ほんとはじっとしているなんて嫌だし、動きたいけど、だるくて、とても起きられない。そういう気力がない」と。「そういう気力がない」。気力というのは英語でいうと、半分くらいの方はパワーといいます。私はスピリットではないかと思います。ファイティング・スピリットというでしょう？気力、これがまさにスピリチュアリティにつながる源ではないかと思うんですね。「ごはんも自分で食べられないし、こんな状態では家に帰っても仕方がない。少しでも望みがあるんならいいけど、頑張っても変わらないし、結局このまま死を待つしかない。目標がないのは嫌なものだ。いつまで、ということはない」。これですね。「結局このまま死を待つしかない」。しかも「目標がないのは嫌なものだ」と患者さんは独特の表現をされますね。「無意味」といわない。「嫌なものだ。でも生きる意味がない」。そうすると気力がない、そうすると眼も開いているのも疲れる。寝ているわけじゃないけれど、しゃべるのも力があることがわかった。こういうことがまさにスピリチュアルペインの状態なわけです。

このTさんの言葉をフッサールの「意識の志向性と現れ」から分析してみると、「少しでも望みがあるんならいいけど、頑張っても変わらないし、結局、このまま死を待つしかない」というところで、「少しでも望みがあるんならいいけど」の「望み」とは何か。これは「治る見込み」のことですね。少しでも治る見込みがあるのならいいけど、でも頑張っても変わらないんです。どんなに医学の最新の技術を使っても治らない、死ぬということは変わらない。だから結局、このまま死を待つしかない。その時に患者さんの「意識の志向性」は死に向けられている。つまり、どうせ治らない、死を待つだけで、目標がない、将来を失っているわけです。そうすると世界と自己が無意味として現れている。これは「時間性のスピリチュアルペイン」と考えています。つまり、「将来がないと、現在が無意味として現れるのだ」と。

それらのスピリチュアルペインをもとにして心理的な次元で患者さんは「眼を開いているのも疲れる、しゃべるのも力がある。力が入らないと声も小さいし、声も出ない」。疲れ、無気力という心理的次元の苦しみを表出しておられると理解できるのです。

今の緩和医療の分野ではサイコオンコロジーというのがあります。精神腫瘍学。がんが人間の心に与える影響を研究して「無気力」「無意味」「希死念慮」、死にたいという気持ちをどうやってケアするのかという学問ですね。医学、精神科の一部ですが、その人たちは心理的次元にばかり注目して、スピリチュアルペインに注目しないで「疲れ、無気力、それはストレスからくるんだ、うつ病的な状態からくるんだ」といつて薬で何とかしようとする応対をします。向精神薬、抗うつ薬などを投与して患者さんが元気にならないか、とやっているわけですが、これは的外れの場合がある。もとのスピリチュアルペインをケアすることで患者さんは生き返る、そういうことが考えられるし、実際に事例も一杯あります。そちらの研究をもっとする必要がある。スピリチュアルペインをどうやって解明するか。「意識の志向性に応じて現出する世界と他者と自己の現れ方を解明する」ことでスピリチュアルペインのメカニズムを知ることができるだろうと思ったのです。

それをやっていきますと「時間存在である人間」「関係存在である人間」「自律存在である人間」として我々の日常の「生の存在構造」は解明できるのではないかな。そう考えました。「時間性」「関係性」「自律性」の3つの次元からスピリチュアルペインのメカニズム構造を解明します。

まず「時間性」。患者さんの意識の志向性が将来の喪失、先がないことに向かうと、現在の無意味を訴えられる。「先がないのに、こんなことやったってしょうがない」。これは患者さんの言葉です。治療的なことをホスピスでしようすると、患者さんは、それを打ち払うように、こうおっしゃった。「先がないのに、こんなことやったってしょうがないだろう」。そういう怒りとともに「無意味」をおっしゃっています。「退屈だ、何もすることがない」。この後に続く言葉は「ただ死ぬのを待っているだけだ。何をしたらいいのかわからない。死んでいく私には何の意味もない。早くお迎えが来ないか」。これらは全部、「将来がない」ということです。そうすると今は意味がないという訴えになっている。なぜそういうことになるのか。

現象学をもとに哲学を展開したハイデガーの考えを引用していますが、日常の生の存在構造は「既在」、ハイデガーはそう言っていますが、普通には「過去」と言ってもいいと思いますが、「既在」・過去と将来に支えられて現在が成立する。それが日常の生の存在構造です、我々です。つまり我々の「存在と意味」というのは「過去と将来に支えられて現在の意味が成立する」。こうやって我々は現在の存在と意味を成立させているんだと思うわけですが、終末期の患者さんにも過去はあるが、将来の可能性を開けないと実感するがゆ

えに現在の意味も成立しない。このようにして患者さんは「意味がない」と、その苦しみを表出しているのです。

少しでも望みがあるんなら頑張るけれども、「頑張っても仕方がない。結局、このまま死を待つしかない」。「目標がないのは嫌なものだ」と言う。同時に、「いつまでということがない。」これもスピリチュアルペインなんですね。なぜかという、たとえ厳しい現実であり、同時に死というものが避けられないとしても、もし、いつ自分が死ぬとはっきりとわかっているなら、逆にそれはそれで対処のしようがあるだろう。「いつ」ということが不確定であるということは、実は現在の存在が不確定であることを言っているわけです。これも「時間存在である人間の痛み」を表出している。「このままの状態が、いつまで続くかわからないことが」と言っていますね。「それが辛い」と。なってみた人しか、わからない。「ほんとになってみた人でないと、誰にもわからない」んですね。

次に「関係性」について。患者さんの意識の志向性が「他者の喪失」、もっと正確にいうと「他者との関係の喪失」なんですが、これを実感されると「存在の空虚、孤独」という苦しみを表出される。今日のテーマになっています「グリーフケア」、喪失の悲しみが、これに近いと思います。他者を失うことによって自分も空虚、孤独、虚無を感じる。患者さんは、「死んだら何も残らない。孤独だ。自分一人取り残された感じだ。娘がついていてくれるが、たまらなく寂しい。一人天井を見つめていると生きている実感がない。誰もわかってくれない。私の罪は永遠に消えることはない」と、他者との関係を失うことで自らの虚無、空虚、孤独を感じる。これを「関係性のスピリチュアルペイン」と思っています。なぜそうなるのか。日常の生の存在構造、「関係存在である人間」という次元で考えます。レインという精神医学者が『自己と他者』の中で言っています。「アイデンティティにはすべて他者が必要である。誰か他者との関係において、また関係を通して自己というアイデンティティは現実化されるのである」と。つまり私が私であること、その確認、現在の存在と意味は他者との関係を通して実感される、現実化される。これを「他者を介した自己言及」といいます。つまり「自分の存在と意味は他者によって与えられる」。娘から「お父さん、そんなことをしてはだめよ」言われるとき、娘から父という存在を与えられている。父が、娘の存在を認識することによって娘は父に、父は娘に互いの存在を与えているということです。

ところが一方、「自己による自己言及」もあります。「私は考える故に私はある。」デカルトが17世紀に言ったことですが、我々近代人の自己認識、「自己の存在と意味は私が自己

意識を持つことによって与えられる」と思っているわけです。ですが、それはおそらく元気な時の自己認識ではないかと私は思っています。死が迫り、体が弱っていく中では、私の存在は自分だけでは、自己意識だけでは与えられない。それは患者さんの「一人天井を見つめていると、生きている実感がない」という言葉の中に、はっきりと現れていると思うんです。これは50代の男性の患者さんですが、ホスピスに傾聴に行った時、たまたま夜遅くなって、11時近くでした。ふと見ると、夜間、ナースステーションに、この患者さんが車椅子に座って、そこでうつらうつらしている。「あれ、どうしたのかな？」と思って「どうされたんですか？」とお話を聴くと、こうおっしゃったんです。「一人天井を見つめていると生きている実感がないんだ」。ホスピスは多くの場合個室です。「夜、一人で天井を見つめていると生きている実感がない」「そうですか。ではどうしてここにおられるんですか？」「ここだと看護師さんが私を見てくれるから。声はかけてくれなくていいんだ、見られている、見てくれることで何かホッとするんだ」とおっしゃっています。

その時に思いついたのが、18世紀のイギリスの経験哲学のバークリーが言った「存在するとは知覚されることである」。存在することは知覚されることだ、まさにそのことを患者さんは言っているのかなと思って、いたく胸に止まった言葉でした。バークリーの経験論は18世紀のイギリス経験主義のヒュームに続くのですが、現象論でものを理解する、現象学の考え方に近いな、と考えたんですが、我々の存在と意味は、自分だけでは確認できない、実感できない。「存在は他者との関係から与えられる」ということが「関係存在としての人間」ということです。

患者さんの言葉です。Kさん、72歳、男性、肺がんの末期の人です。長年、社交ダンスを趣味として多くの人を教えてきた。弟子は多数である。看護師が薬のことを話している途中で、それを遮るように話しだすんですね。「私は奇跡を起こしたいと思っている。起きると思っているんだ。奇跡が起きたら午前中は庭の手入れをして、午後は海に釣りに行って、釣った魚を食べるんだ。こんなことをしたいよ」。しばし沈黙した後、「死んだら何も残らない」。看護師が「家族や友人の方の心の中に残ると思いますが」「もし名前が残ったとしても、自分には死んだら、わからないんだよ。わからないんだよ。感じることもできないんだよ」。「感じるができない。」「そうだよ、自分には感じないんだ」と布団をかぶり、背中を向ける。・・・「死んだら何も残らない」。現場では、こういう言葉を突然、患者さんから聞かされるわけですが、その時に動揺しているようでは、援助はできません。そのために緩和ケ

アの現場の看護師、医師は、自分の死生観を、一度は考えておくという訓練をします。つまり「私はどこから来たのか、私は何者か、そしてどこへ行くのか」。それについて自分として個人的な考えでいいのですが、はっきりと持っている人が援助をできる、つまり動揺しないための条件だということをいうわけです。

この方は「死んだら何を残らない」といいます。「でも家族や友人の中に残ると思いますが」と看護師。確かに、よく、そういいますが、「名前が残ったとしても自分には死んだら、わからないんだよ」とKさん。この方は「死んだらすべてがなくなる」、ただし、虚無ということではなく「死んだら私はいなくなるけれど、この世界はあり続けるだろう」ということを前提にして、(そんなに深くは考えてないかもしれませんが)そう思っている。だけど「死んだ自分には、それはわからないんだ」という。そういう形で、現在の「無意味、空虚」を感じているだろうと思います。

「関係存在である人間」という次元で、そこに死が迫ってくると、人は「他者と関係の断絶、交信交流の途絶」がある、死によって他者を奪われる患者は、自己の存在の支えを失う。そして「自己の存在と意味の空虚と孤独、無意味」というスピリチュアルペインを味わう。そこから次に心理的な次元で強い「不安、恐れ、寂しさ、悲哀、怒り」を表出されるということです。

さらに「自律性」の次元で、今度は患者さんの意識の志向性が「自立と生産性の喪失」、依存しないで自分で立っている自立を失う、ものを生みだすことができなくなった自分に意識の志向性が向くと「無価値、無意味」というスピリチュアルペインを感じということです。「人の世話になって皆に迷惑かけているし、こんなの早く死んだほうがいい」と自分のことをいう。「自分で自分のことができないのは、もう人間じゃない」。こうおっしゃったのは50代前半の男性で、一部上場企業の営業本部長だった人です。人を指揮し、事業を展開する人だったのが、がんが転移して、下半身が全くマヒする。そして寝たきりになった。下半身が全くマヒするのは下の世話も全部、看護師にしてもらうことですね。その時に、こうおっしゃったんですね。「自分で自分のことができない。下の始末も人にしてもらうわんといけない。もう人間じゃない。自分は生きている価値もない、意味もない。こんなの早く死なせてくれ」といって、この患者さんは具体的に「ドクターを呼べ」とおっしゃった。ドクターが行くと、安楽死を求めました。「日本では法律上、積極的安楽死はできないんです」といっても「そこは何とかなるだろう。わからないようにやってくれたらいいんだよ」と切々と訴

えておられました。それを断られると、怒り、そしてうつ状態になられたというスピリチュアルペインを持っていた人です。「何の役にも立たない。私は生きている価値がない」。生きることの「無価値、無意味」というスピリチュアルペインを訴えている。

このペインはどういう構造かというと、日常の「自律概念」は、自分で立つというインディペンデントの自立と生産的、プロダクティブ、ユースフル、役に立つというので成り立っているわけです。インディペンデントは、インーディペンデントであって、依存しないというのが自立ですから、終末期になると人はかならず「依存」になります。一方、生産的、役に立つというのは「無用」になる。「無価値、無意味」の苦しみを味わうことになるのです。

そういう場合、ケアをする時に、我々は「自立」と「自律」の違いを知っていることが必要だと思います。たとえ依存し、役に立たない状態になっても、援助を受けて生きる意味を見いだしている人はたくさんいます。福祉の分野では生まれもつての脳性マヒ、身体障害者の方、生まれてからずっと下の世話も人にしてもらおう障害者の方がおられますが、その方たちは「依存」の一生ですし、ものを生み出さないという意味では「無用」の一生ですが、しっかりと援助をされ、自己決定を支えられると、生きる意味を回復し、実際にさまざまな活動をしている人がいます。「自分で自分のことを決められる」ということが「存在と意味」を回復するポイントだろうと、わかるわけです。

Qさん、63歳の女性、この方も下半身が麻痺して、他の人たちがだんだん悪くなるのを見て「こんな体になるのは嫌だった。人の介助を受けなければならない、下半身が動けなくなるのは嫌だった。自分では何もできないで、ただ寝ているだけだし、こんなんだったら生きている意味がない」と苦しみを訴えます。この方の訴えは「自律性」のスピリチュアルペインですね。「迷惑にならないように早く死んだほうがいい」。自分で自分のことができない、そのことがいかに「自分は価値のない人間か。人の迷惑になっている」というスピリチュアルペインです。

以上、これらをまとめますと「自己の存在と意味の消滅から生じる苦痛」は、存在の3次元から「時間性」「関係性」「自律性」によってスピリチュアルペインの構造を解明できる。そしてそのアセスメントの枠組みができると思うんです。「時間存在である人間」は「将来を失う」と、現在の「無意味、無目的」というスピリチュアルペインを体験する。「関係存在である人間」という次元では「他者との関係を失う」と自己の存在の意味を失い、「空虚、寂しさ」を感じるだろう。「自律存在である人間」という次元では、衰えということで「自立、生産性

失う」。それは患者さんにとっては「自分で自分のことができない」という体験となり、「無価値、無意味、依存、負担」という苦しみを味わうのではないかと、このように構造化できると思います。このスピリチュアルペインの構造化にしたがって論理的に苦しみを和らげる方策、指針が演繹されます。つまりケアのプランニングの指針ですが、これは論理的に導ける。「時間存在である人間」は「死をも超えた将来」を見いだすことができると「新たな現在の意味」を回復するだろう。死をも超えた将来を見いだすのは、患者さん自身です。「関係存在である人間」は「死をも超えた他者を見いだす」ことができると、その他者から「自分の存在の意味」を与えられるだろう。「自律存在である人間」は、「知覚、思考、表現、行為」の各次元で自律を悟ることができると「自己決定と自律」の回復が可能になる。つまり、すべての人は、どんな状態であっても、生きている限り、知覚はあるでしょうし、考えることができる。そして感じ取ったものをどう考えるかは、その人の自由であるということです。さらにその考えたものをどのように表現するのも自由であるだろう。あるいは、表現しないことも自由だ。そういうふうに考えますと、実に自律存在として生きている限り、自律は可能だと思えます。そして表現したことをどのように行為に移すのか、あるいは移さないというのも自由ですね。そうやって考えていくと知覚、思考、表現、行為の各次元で「自律を悟る」ことができると、「自己決定と自律」を回復することができる。そして「生きる意味を回復できる」のではないかと思いますのです。

このように考えますと「人間の存在と生きる意味」は「将来」「他者」「自律」によって成立しているのではないかと。これが「人間の存在論」として、現場で使えるスピリチュアルペインとケアの構造であったと思います。このことから、最近、興味深く考えていますのは動物はどうだろうかということです。我々人間の「存在と生きる意味」は「将来」「他者」「自律」によって成立している。でも動物に将来はあるだろうか。動物には「過去」はないんじゃないか。またそれゆえ「将来」というものまた存在しないのではないかと。ということは動物には「死」というものは存在しないのではないかと。動物は死によるスピリチュアルペインを感じないんじゃないか。さらには動物には「他者」は存在しないのではないかと。もちろん敵に反応して動いたりしますが、人間にとっての他者は、例えば羞恥があります。しかし考えてみれば動物はすべて素っ裸ですね。人間だけが衣服を着るのはどうしてか。他者によって自己の存在を与えられたり、強制されたりしているのではないかと。「自律」は本能に逆らって「なおもこうしなければならない、こうするんだ」という「意思決定」です。これも動物は、しないの

ではないか。そう考えますとスピリチュアルペインは人間独自のペインであり、それゆえに人間というものの特異性を示しているのではないかと思うわけです。

ケアについて。どうケアするのか。そもそもケアとは何か。一般的に私が考えましたケアの概念は「関係性に基づき、関係の力で苦しみを和らげ、軽くし、なくすることである」と定義していますが、具体的には「傾聴する」「共にいる」「存在とタッチング」「共感と理解」を考えています。ケアとは関係に基づき、関係の力で苦しみや悲しみを和らげ、軽くし、なくすることである。では、「関係の力で」とは何か。「援助的なコミュニケーション」をとる。そして「傾聴する」ことです。これには、しっかりとした系統的な訓練が必要ですが。

「ケア」の対比として「キュア」を概念として出しておきます。キュアとは「科学技術の力で、苦しみを和らげ、軽くし、なくすることである」。医療現場では医師がする手術、投薬、放射線などのこと。でもケアは、薬は使いませんし、手術はしません。放射線を使いません。「関係の力」で苦しみを和らげる。その時に使うのは「コミュニケーション」です。コミュニケーションには2種類あって、一つは「情報を収集し、伝える」ためのコミュニケーション。これは情報を重視するコミュニケーションです。しかし、コミュニケーションにはもうひとつのコミュニケーションがある。それは「援助的コミュニケーション」。情報が目的ではなく、コミュニケーションをとること、そのことで患者の満足、安心、信頼を得ることが目的となる。この時、「関係」というものが、ここでは大きなテーマになります。内容は問題になりません。

しかし、傾聴とか援助的コミュニケーションは単なる道具です。スピリチュアルケアが可能になる元の考え方は「スピリチュアル・コーピング・ストラテジー」です。これは2001年に看護の論文で「スピリチュアル・コーピング・ストラテジーズ」という論文が出たので、それを引用してまとめたものです。患者さんは病気をする、死を前にして、喪失の中で、自分の弱さ、無力を自覚する。ところがそれで何も、ものをいわなかったり、打ち沈んでいたりしても、患者さんの内部、心の中では「内的自己の探究と超越」ということが起こっているだろう。それがうまくいくと価値観の転換、スピリチュアリティの覚醒、自己、他者、超越者、自然とのスピリチュアルな関係を再構築する。そして「新しい自己」との統合と全体性が図られる。これが患者さんの内部で起こるスピリチュアル・コーピング・ストラテジーではないかという論文がありました。私自身はこれをもとにして、スピリチュアル・コーピング・ストラテジーを「スピリチュアルケアの原理」と考えています。

同時に、このもとの論文の限界は「関係性」でしか、ものを考えていないということです。「自己、他者、超越者、自然との関係の再構築」をコーピング・ストラテジーと考えている。そこが、狭いと思うんです。そこには「時間性」がない、「自律性」も考慮していない。それはなぜかという、多くのアメリカの看護のスピリチュアルケア関連の論文、宗教者の論文、パストラルケアの論文を読んでも、全部、結局、スピリチュアルケアを「関係性」にまとめていく傾向があります。アメリカのパストラルケアをやる人たちは、主にチャプレンなんです、その時の主なテーマは「神との和解」のようです。患者の神に対する怒りを、どのように神との和解に導くか、サポートするかがチャプレンの仕事だと聞いています。それゆえ最後は「神との関係」という形でスピリチュアルケアをまとめようとする傾向があると思うわけです。でも日本の患者さんは、それに限らず、もっと「自律性」を回復する人もいましたし、新たな将来を切り開く人もいます。スピリチュアルケアはもっと広く、可能だということです。

それゆえ、スピリチュアルケアとは「スピリチュアル・コーピング・ストラテジーズで支えること」。患者は病気、死の前での弱さ、無意味、無目的、無価値を、スピリチュアルペインとして体験する、でも同時に患者さんの内部では「内的自己の探究と超越」ということが起こっているだろう。私自身は、それを「魂の仕事」と呼んでいます、魂が仕事をしだす。それを上手に傾聴していくと「価値観の転換、スピリチュアリティの覚醒、死を超えた将来、他者、自律の回復、そして新しい存在と意味の回復」というようにスピリチュアル・コーピング・ストラテジーをまとめられると思うわけです。

これを見ていきますと、誰が、スピリチュアルケアをするのか、という問いが出てきます。スピリチュアルケアをするのは誰か？ 答えは一言、「患者さん自身」がするんですね。患者さん自身が自らコーピングする。それを我々は、お話を聴き、支えるというのがスピリチュアルケアではないか。決して医療者がするものではない、あるいは宗教者、聖職者がするものではないと私は思っています。

スピリチュアル・コーピングの例。Aさん、68歳の女性。肝臓ガンの末期の人です。腹部リンパ節転移の腫瘍増大による消化腺閉塞と診断され、放射線治療を開始したが、症状の改善がなく、放射線治療を中断することになった。食べることが大好きで、食にはこだわりがある。その方が何とか食べられるように、と放射線治療までやったんですが、遂に効果がないということで放射線治療を中断することになった。治る見込みがない。食べられなくなった。その患者さんが、こうおっしゃった。看護師が傾聴したら、そうおっしゃったんです

が。患者さんの言葉です。「もう何の希望もないなあ。皆、こういうふうに死んでいくの？ 治る見込みがないのに酸素とか点滴の管とか、ものばかりついて死んでいくの？ こんな状態なら早く逝きたいと思う。もう治療としてすることが何もないなら、これ以上、病院にいても、自分が望んだ最期ではないような気がします。放射線治療をしている昨日まで、こんなこと、考えもしなかった。治療がなくなった今朝、初めて考えたんです。私、何のために生きているんだろうって」。Aさんの目に涙が流れる。昨日までは放射線治療をしていたんです。昨日までは、少なくとも目的があった。だけどそれを中断した。「昨日まで、こんなこと考えもしなかった。治療がなくなって、はっきりと自分には将来がないと自覚した。今朝、初めて考えた。私何のために生きているんだろう？」。これは、「無意味」のことですね。「早く逝きたいな。日に日に弱っていくのがわかる。もうお迎えが近いと思うけど、どれくらいだろうな。お父さんに負担をかけたり、息子やお嫁さんに負担をかけてまで、長生きしたいと思わないな」という「無意味、無気力」を言っているわけです。これがスピリチュアルペインの段階です。その続きがあるんです。

ちゃんと傾聴していくと、患者さんは、こういうことをおっしゃるんですね。「そうね、気懸かりなことは特にないの。息子たちもしっかりしている。お父さんのこともしっかりみしてくれる。お父さんはきっと寂しがるけど、お互い、姿が見えなくても絶対にそばにいると思う」。これが「死をも超えた他者」を将来も含めて、この方自身が自ら感じていっていることです。誰に教えられたものでもない。こういう形で患者さんは自らコーピングしているんだということです。

「そう、だからもう治療の見込みがないなら、点滴とか無駄なことはせず、ずっとこのまま逝かせてね、今、こんな気持ちでいることを知ってもらいたかった」。ここは大事なことなんですね。こういうことを語れたことがよかったと。「先生にもお伝えしてくれるかしら。Bさん（看護師）、聴いてくれてありがとう。まあ、お父さんにも心の準備が必要だし、もう少しだけ頑張ってみようと思います」。これが先程の絶望的な言葉を言っていた患者さんが、今度は「ちょっとお父さんにも心の準備が必要だからもう少しだけ頑張ってみようと思います」と前向きになっているわけですね。「自律」が回復している。こうやって患者さんは自分の苦しみを言葉で語ることを通して、少し回復の兆しを見せるんです。そのやりとりの意味をわかって傾聴してくれる人がいると、患者さん自身が、絶望から立ち直り、そして生きる意味をまた見いだしていく力がある。それを支えるのがスピリチュアルケアです。

Kさん。この男性の患者さんも「死んだら何も残らない」と絶望的ですが、ここにもスピリチュアルなコーピングが、ちらっと見えるんです。この方は社交ダンスの先生で弟子も多いので、弟子がお見舞いに来た時はダンスの話はしますが、ホスピスに来てからは一切自分からダンスのことを言わないんですね。その人が、こう言います。「私は奇跡を起こしたいと思っている。起きると思っている。奇跡が起きたら午前中は庭の手入れをして午後は海に釣りにいって釣った魚を夕食に食べるんだ。こんなことしたいよ」。その後で「死んだら何も残らない」と言っていますが、この言葉は何を意味しているか。確かに「死んだら何も残らない」と思っているんだけど、「死んだら自分は大きな自然の循環の中で生きたいんだ」というスピリチュアルなメッセージが、ここには感じられると思うわけです。その時に我々は、その意味をその場でキャッチして、この前半の部分を「反復」ということでやるわけです。「奇跡が起きたら午前中は庭の手入れをして午後は海に釣りにいって釣った魚を夕食に食べる。そんなことをしたいんですね」といって相手の方の反応を見るのがスピリチュアルケアです。

そういうことをやっていった結果を資料で表にしています。「スピリチュアル・コーピング・ストラテジー」、私が体験したいくつかのものをまとめたものです。これはマニュアルではありません。一種のレファレンスですので、見ていただいたらと思います。時間性・関係性・自律性にしがってまとめてあります。「時間性」では意識が「過去」に向かう。そうすると「生の回顧」を患者さんはします。自己の生を一つのまとまりある全体として再認識し、物語として再編することによって自己の生に価値と意味を求める。私はこれは「魂の仕事」だと思っています。意識が「現在」に向かうときは「現在の輝き」。患者さんは「病気になる前は気がつかなかったけれど、今になってみると日の光がこんなに美しいと思わなかった」とか「野の花がこんなにきれいと思わなかった」と、よくいわれます。1日を大切だと思う。それは「現在が輝きだす」ということです。あるいは、意識が将来に向かうと「旅立ちの準備」をされます。生涯のまとめ、やり残したことをやり遂げる、思い出の人々への感謝とお別れ、後に残すものへのお礼、言葉、事物を伝える。これらはすべて「死をも超えた将来への旅立ち」の準備だろう。「死をも超えた他者からのお迎え」を受ける。これらをスピリチュアルなコーピング、「魂の仕事」として、その意味をわかって、患者さんの言葉を聴くのがスピリチュアルケアだと思うわけです。

それゆえスピリチュアルケアは「生の無意味、無価値、虚無」などのペインを体験してい

る患者さんの「将来の回復、他者の回復、自己決定と自律の回復」を支えること。それを患者さんは患者さん自身でされるわけですが、一人では、なかなか難しい。意味がわかって聴いてくれる人がいると、それが可能になるだろう。そういう意味でスピリチュアルケアとは「生きる意味への援助」としてとらえられるのではないか、というのが、私のスピリチュアルケアの考え方です。以上です。どうもご清聴ありがとうございました。

司会 村田先生、ありがとうございました。ただいまのお話からもわかりますが、単なる理論ではなく、実践を踏まえておられる。この両面をお持ちであることで、我々にとっては大変啓発されるものがあると考えております。村田先生、どうもありがとうございました。

シンポジウム

「スピリチュアルケア、グリーフケア」

司会（棚次） ただいまよりシンポジウムを始めさせていただきます。先程、村田先生より「スピリチュアルケア～生きる意味について～」というご講演をいただきました。大変わかりやすいお話をさせていただきました。村田先生のお考えは「傾聴」、患者さんのベッドサイドでお話を伺うという、ご体験を踏まえての理論ですので、そこが我々にとっても教えられるところが大きいと思います。スピリチュアルペイン、「魂の痛み」とも訳されていますが、ペインの構造、そもそもペインとはどのように生まれてきたのかというペインの構造をお考えになって、その際に人間の存在を三重の仕方とらえておられます。「時間存在」「関係存在」そして「自律存在」です。それぞれの人間存在の三重の性格の分析の中で「時間存在」であれば「将来を喪失」したところからスピリチュアルペインが出てくる。「関係存在」であれば「他者の喪失」から出てくる。もう一つは「自律の喪失」ということです。ね。そういうところに着目されて、そこから改めて、そういうものを側面からサポートするようなケアをすべきではないかというご提案で、この方面で「村田理論」と呼ばれる、よく知られた理論でございます。最後にスピリチュアルケアは一体誰がするのか。これは「患者さん本人である」といわれました。医療従事者がするのではなく、あくまでそれは側面からサポートするものだ。これは大きなポイントだと思います。

それでは村田先生のお話を受けて、パネリストの先生方からご質問をいただきたいと思います。その前にパネリストの先生方をご紹介します。岩田文昭先生。大阪教育大学教授でいらっしゃいます。1990年、京都大学大学院文学研究科宗教学専攻で博士後期課程を修了され、1994年、大阪教育大学講師。助教授を経て、2004年から教授を務めておられます。京都大学博士(文学)。研究分野は宗教哲学、日本近代精神史などでございます。著書、論文もお手元の資料のように多数ございます。

室寺義仁先生。高野山大学教授でいらっしゃいます。1986年、京都大学大学院文学研究科(仏教学専攻)博士後期課程修了。1992年、高野山大学講師、その後、助教授を経て、2003年から高野山大学教授を務めておられます。ハンブルグ大学哲学博士。研究分野は仏教学、インド哲学、チベット大蔵経などで、著書、論文も多数ございます。

村田先生のお話を受けて、岩田先生から、ご質問いただけますか。スピリチュアルケア、スピリチュアルペインについて一般的には知られてないこともありますので、何が問題になるかということがクリアになるシンポジウムになれば、と思っております。

岩田 私の関心を申し述べて、質問の背景をまずお話させていただきます。私は、小学校、中学校の先生になろうという学生を養成する大学に勤務しております。そして、いのちの教育、スピリチュアルな教育について関心を持っております。教育と医療とは大変重なる部分がございます。教育も医療も、全人間的な問題に関わり、同時に教育も医療も、近代の代表的な制度だからです。一昔前は宗教が世の中の多くの分野を覆っていたわけですが、近代国家が成立して医療が制度として独立し、教育も制度として自立してきました。多くの分野が宗教から離れ、教育や医療の分

野も充実してきたのです。もっとも、ここには事柄が私事化してきたという裏面があります。ところが、それに加え、最近、医療も教育も不安定な状況におかれています。医療は病気を治す、しかしケアがすべてではないという問題が出てきました。教育も、心の問題に対応できないのではないかという批判が現れてきたのです。そういった状況の中で、医療の分野では村田先生がスピリチュアルケアを提唱されてきたのです。先生は、従来の宗教とは違うが、それに代わる新しい運動を始められたわけですが、今日はそれについて大変わかりやすい、明晰なお話をいただきました。

さて、教育の現場と重なる部分があるという関心から、お聞きしたいのですが、それは、スピリチュアルケアとは何かということです。先生のお話は、スピリチュアルペインがあるということを事実としておさえられた上で、スピリチュアルな次元が開示されるというように理解できます。医療の現場、ターミナルケアの現場におられる方々にとっては、このことはごくあたりまえのことで、この事実に基づいて理論が構築され、その理論にしたがってケアされるのだという、お話だったと思います。そこで議論を深めるために、お尋ねしたいのですが、そうすると、もともとスピリチュアルな次元は、どのような仕方で存在していたのでしょうか。先生のお話では、最後は自分自身がコーピングすることになっています。他者とか超越者とか関係性とか自然とか、いろんな次元があるが、先生の場合は、一個の人間存在の中にスピリチュアルな次元があって、それがもう一度深い次元で、とらえ直されるということなのか、あるいは、そうではないのでしょうか。そもそもスピリチュアルペインがリアルに現れる前に、スピリチュアルなものは、どういう形で人間にあったのかなというのが私の質問です。お尋ねすることで、もう少し私自身の理解を深めたいと思っております。

村田 スピリチュアリティとは何か。それは岩田先生が考えていただくお仕事であって、実践で援助する中で考えたことは、そういう発想をしないのです。実はそういう緩和医療の分野では「スピリチュアリティとは何か」ということで発表されたり、研究される方はおられますが、私自身は意味がないとは思いますが、現場では、そういうことはあまり議論しない。なぜなら、我々は援助の専門職ですから、実際の援助は苦しみを和らげたり、軽くしたり、なくすという文脈で考えていますので、実際の苦しみをキャッチし、受けとり、それをどういうふうに和らげられるか、ということに関心があるわけで、人間のスピリチュアリティは何かという、この学会は、それがメインだと思いますが、ぜひ先生から教えてください。

司会 「スピリチュアリティとは何か」というのは大きな問題ですが、スピリチュアルから来ている言葉ですので、スピリチュアルペイン、スピリチュアルケアという言葉は医療従事者は使っていますが、スピリチュアルってどういうことかということは、私どもとしては尋ねたくるわけです。

村田 少しだけ。あまりそっけないと申し訳ないので。そういう中で考えていますのは、患者さんの言動や、いわれることを聞いていますと「世界の現れが変わる瞬間は何なのかな？」と思うんです。今まで日常で仕事に追われ、人との利害とか、この世で出世するとかを思っていた人が、それを断ち切られたことによって「自分は何なんだろう、何のために生きているのか？」と、それがスピリチュアルペインの始まりなんです。そこにバーンと突き戻されるという感じがあるんですね。私自身、それは一種の非日常と思っていますが、そういうのが、本来の自分の問いに戻させるというのが、スピリチュアルペインの働きだろうと思うんです。資料の最後の「スピリチュアル・コーピング・ストラテジー」の表ですが、これは「時間性」「関係性」「自律性」で分類しています。左から右へ読んでいくと、スピリチュアルペイン、「無目的、無意味」があって「内的自己の探究と価値観の再構築」とあります。「時間性」では患者さんは必然的に「将来がなくなる」と、これまでの「過去、現在、将来を問い直す」という作業をする。「無意味、生きる意味がない」というのは苦しみですが、同時に本

当に「生きる意味って何なのか？」という問いを、その時、改めて問い始める。これまでの自分の生き方、一生は何だったのかと振り返る。患者さんの意識は過去に向かい、自己の一生は意味あるもの、価値あるものだったかと問いかける。さらには日常の虚妄に気がつく。日常性で人の眼を気にし、人に負けないようにするとか、やってきたことが虚妄であると。そういう中で本当に意味あるもの、本当に価値あるもの、滅びぬ永遠のものを求めるということを、患者さんは苦しみの中で、やりだす、そこの働きのもとに岩田先生がおっしゃるスピリチュアリティ、スピリチュアルな働きをみるとすれば、それをスピリチュアルな力のように思うわけです。ヨーロッパのフランス革命以前のキリスト教なり宗教が担っていた問いを世俗化によって失った我々が日常生活を生きているわけですが、改めて、なんでこんな目にあうのか、「Why me?」、「なんで私が」という問いが、神聖な問いとして、世俗化された日常を突き抜ける問いとして痛みと共に現れてくるのではないか。「Why me?」、「なぜ私が」というのは二つの問いなんですね。一つは意味を問う問いであり、もう一つは、その問いを誰に問い掛けているか。なんで私がこんな目にあうのか、ここで死なないといけないのかというのは、医療者に聞いているわけではない。といって多くの人に聞いているわけではない、この世界を超えたものに対して問いを出している。「Why me?」を言えるところが人間のもとのところのスピリチュアリティの力ではないかと。そんなことを思っています。

司会 岩田先生、今のお答えに関して、何か感想はございますか？

岩田 こういう問題に関して思弁的に考えることが多いのですが、それに対して、先生は現場での知が大事だとおっしゃったのはたしかにそうだと思います。スピリチュアリティに関する問いそのものが現在、失われており、それが問いとして認識されるのがスピリチュアルペインの場所なんだろうと納得いたしました。

司会 それでは室寺先生からお願いします。

室寺 2点ほど。マスクのままで失礼します。昨日、マンションのベランダで暗いところで花壇にぶつかりまして、レンガで鼻筋を打って4針ほど縫いました。京都府立医大の急患のところまいて、助けていただきました。村田理論によれば、自律性を支えてくれているのは現代医療であると思いますが、実際、昼夜にかかわらず対応していただいているドクターやナースの方がおられる。

高野山大学ではスピリチュアルケア学科を日本で先駆けて平成18年に立ち上げたんですが、高校生が使っている教科書にスピリチュアルペインという言葉はありませんし、うまく定着せず、4年間で学生募集を停止しました。平成21年に最終年度の学生が今年、3回生です。各学年10人以下しかいないんですが、3回生になって就職活動を始めると企業の面接官の方に「高野山大学のスピリチュアル学科、スピリチュアルケアって何なの？」と聞かれるんです。「先生、どうやって答えたらいいんでしょう？」と。就職活動を始めたが学生たちの現場の声です。そういう時に私は仏教学が専門で、スピリチュアルケア学科の中では仏教における心の論じ方について授業担当してきました。その中では「魂」という言葉を、と言いますか、存在を否定するような形で仏教の本質は流れてきているんだけど、たとえば、スピリチュアルペインとは「自らの魂の叫びだね」というように答えています。その叫びをどう他者が援助、ケアできるのか、あるいは「他者に対する不条理な問いかけ」、それがスピリチュアルペインでしょうかというようにも答えています。それに対して、どう他者が答えていくか、援助、ケアできるか。村田先生のお言葉を借りて、たとえば自己の存在と意味が消失する、失われていくことへの苦痛と、たぶん今後は答えて行くことになるでしょうが、正直なところは、「あとは自分で考えてね」という対応をしている中で、今日のこの場に立たせていただい

るかと思います。

基本的な問いかけもあるんですが、村田先生にお尋ねしたい一番の気持ちは、スピリチュアルペインのところを患者さん自身がコーピングするのだと、「魂の仕事」とおっしゃって、そこが気になるんです。先生の改訂増補版の御本も、初版は1995年に出ていると思います。それから約20年。その歩みの中で実際に臨床の援助の中で、最初はクライアントの援助の場であった。それが援助する側が大変な思いで、援助する側が、今、一番援助を求められているんだという援助者への援助。そして今、援助者であれ、患者さんであれ、どちらもが同じように考えていくような、考えざるをえない生きる意味への援助。このようにして、先生のご活動の深まりの中で、選ばれる言葉が変わってきたと思うんですが、そのあたりの、今、「生きる意味の援助」と先生が考えられ、まとめられている流れを、今の日本の医療、介護の現場の流れとも連動しているのかもしれませんが、かい摘んで教えていただいて、その最後の「生きる意味の援助」が、実は患者さん自身の「魂の仕事」を、どう側面で、他者がサポートできるのか。その流れを教えていただけたらと思います。

村田 私自身を語ることは、あまり好まないんですが、今のご質問で端的に最初に思ったのは、医療の現場で「治る見込みがない患者さんに、医療者はどうしてあんなに治療をするのか?」というのが最初の疑問だったんですね。治る見込みのない85歳の方で、自分で立つのもしんどいくらいの人に、こんな大手術をして、と現場の人は怒っていますけど、「なんでドクターはキュアにしがみつくのか?」ということが最初の疑問で「キュアと、実はもう一つケアという考え方があるのではないのか?」というので、こういう研究を20年ほど前に始めたんです。そういう中で、そもそもキュアとケアは、どう違うか、概念整理をしていったらキュアは科学技術を使って客観的状況を変えることで患者さんの苦しみを和らげたり、治したりすることと定式化できるし、ケアというのは薬もつかわないし、手術もしない、主に看護師などが「関係の力」でコミュニケーションをとったりして気持ちを和らげたりしていると定式化することで、キュアとケアの違いを最初のポイントとして考えていったわけです。それを広げて考えますと、我々が生きていく時に対処の仕方として、客観的な状況を変えることに主に努力する時もあるし、それが叶わない時は、自分の気持ちを何とかおさめて、もう一度、気持ちを建て直して頑張ろうということもやっているなど、自分の生きるスタイルの違いも見えるかもと、最近では思っているんですね。

そういうことが一つと、もう一つは、人を援助するという仕事は、実は独特の仕事ではないかと。最近、援助論を言っているのは、そういうことです。人を援助する仕事は単なる業務としてやると、意味がなくなる、そういう仕事ではないか。ものを製造したり、単に利潤を上げたりするとかのように、業務としてやることではなく、相手の人の苦しみを和らげたり、軽くする、なくするという仕事は、我々が生きる意味につながるような仕事ではないかと思うんです。これも素朴な観察で、動物は他者を援助しないなと思っているんですね。動物は老いた親を介護しないし、傷ついた仲間を助けようとしない。慰めたりしない。「野性の王国」ではそうなっていると思うんですが、人間化されたペットは違いますが、「野性の王国」では他者は存在しない。言い換えますと、他者の痛みに反応するのが人間ではないか。そういうように考えていくと、援助というのは、そういう人間独自の働きを仕事にまで積み上げられたものではないか。そこには人の苦しみをほっておけないという人間の特性がある。もう一つはそれができた瞬間に、相手から感謝されるという仕事ですね。相手から感謝される仕事は、お給料の問題ではない。我々ができる、生きることのもとにつながる大事な仕事ではないかと考えていきますと、現在の福祉と医療と教育の世界の専門職の人たちは、本来の援助、教育ができずに業務に追われている現実があるだろうと。小学校、中学、高校の先生方は疲れて

いると思うんです。教育というものを実感できない、人を教え、育てることの喜びを実感できないまま、業務に追われる、行事に追われる、委員会に追われる、そういうのが現実ではないか。そこに実は先生方のスピリチュアルペインがあると思っているんです。援助する人も教育の専門職も、すでに現場で「自己の存在と意味の消滅」を体験しているのではないか。その医療・福祉・教育の専門職の苦しみを和らげ、軽くし、なくしたい。そういうようにして「援助論」を、援助する人の視野にまで広げているのが、今の自分の援助論の広がりであり、末期のがんの患者さんに限らず、現実の我々が、さまざまなところで「自己の存在と意味の消滅」、つまりスピリチュアルペインを感じているし、それに应对できない苦しみを味わっているのではないかということに私の研究が広がっています。

司会 室寺先生、何かございますか？

室寺 わかりやすく、お答えいただいて、ありがとうございました。

司会 村田先生のお考えが少し変化してきたと見えるかもしれないが、実は、そうではないということをおっしゃりたいのだと思いますが、キュアとケアの違いはどこにあるか。それを明確にしたいというご研究が、まずあって、そこから苦しみを和らげる援助論に視野を広げていかれて、我々が生きる意味につながっているんだという、それは動物と違う点でもあること。現在の教育が業務に追われているということですが、岩田先生、どうですか、そのあたりは。

岩田 まさしくその通りです。ここで、先生のご本『援助者の援助』（川島書店 2400円）を宣伝させていただきます。立派な本で大変いい本だと思います。患者とか児童生徒にも援助が必要なのは無論ですが、私は教員や医療関係者、看護師への援助が必要だろうと、思っていました。すると、先生はそのことをすでに本にまとめられて、援助者をバックアップされることについて論じられているのです。大変重要なことだと思います。現場の看護師や教員たちは、日々格闘しているわけですが、それをバックアップするものが、理論的にも制度的にもないといけません。いち早く、先生はきちんと本を出されて、感銘深く思っております。

援助ということが大事だと踏まえた上で、具体的にこういう援助が必要だと説明されています。知識やスキルを与え、支援的なスーパービジョンをする。看護師に対して、このように応援することが必要だと論じられています。もともとだなと思います。ただ、これに加え、個的に応援するのではなく、病院を共同体として捉え、制度的に看護師を支える場を開き、看護師が悩みを打ち明けながら話しあうという体制にならないといけないと思います。それは、学校教育において、個々の教員が疲弊しているのは教員同士のつながり、支えあう場が十分機能していないと考えることの類推です。一人で問題を引き受けると、どんな立派な先生でも潰れる。個的なカウンセリングも必要ですが、同時に制度的な場、体制も必要ではないかと思います。さらに、医療、看護に携わる人は、「人間はどこから来て、どこへ行くのか」ということを一度考えてみる必要があるというのは、半分くらいは同意しますが、同時に、すごく立派な死生観を持って、動揺しない人は、よほどの人生の達人でしかないのではないかと考えます。なにも考えずにナイーブに医療現場に入るのも、いかなものかと思いますが、子どもや患者さんにかかわってサポートしたいという普通の人、熱意のある普通の人をサポートするような環境を整えることが大事ではないかということも思います。つまり、援助者の援助というようなことをどうしたらいいのかが問われてくるわけです。

村田 私が答える形で、いいんですか。ディスカッションで「お前の理論はここに限界がある」という指摘を受けて必死に防戦すると思っていたんですが……。

まず制度的なサポートの体制が必要ではないか。スピリチュアリティとは何か、宗教の減退とか、

社会の制度とかについて。私は実は本来の専門は社会福祉、ソーシャルワークです。福祉を生業として、大学の教育も含めて。それで医療のこともやっているという感じですが、医療と福祉と教育、この3つが制度として出てきたのは一病院と学校と福祉施設といわれていると思いますー、ヨーロッパの歴史の中で産業社会、大量生産・大量消費の社会の中で生まれてきた、200年ほど前です。大量生産・大量消費をするには工場労働者が大量に必要なになってくる社会になった時、必要なことは、文字が書けて時間を守れる人、計算ができて字が書けて時間を守れる人が大量に必要なになった。それまでの農業社会で農民が9割の社会ではできなかったわけです。工場は一斉に動いたりする、文字を読めないといけない、書けないといけない。時間を守ることは大事なことです。それによって工場生産が可能になる。それには学校が必要になったということで学校ができただろう。病気になったり、怪我をした人を治すという意味で病院ができてきた。そうやって治らない人、障害者になった人、老いていく人、犯罪者、精神障害者はどこかに収容しないといけないということで福祉施設ができたというのが、歴史を冷たい目で見ると、制度の発生だと教えてもらったことがあるんです。その意味で、学校と病院と福祉施設に共通するものは何か。一言でいうと制服なんです。制服というのは何か。管理する、集約する、隔離する側面が、学校にも病院にも福祉施設にも脈々と続いています。それが産業社会とのバランスの中で個人の尊重が強まったり、弱まったりするのが近代化の歴史そのものではないかと思うんです。

その中で何が失われているか。すべてが業務になっていく。医療も福祉も教育も効率、安全、経営がメインになる業務を行う場所に変質してきているということが、援助が影に追いやられている、忘れられているという言い方をするといいです。ですから、収容されている人も、教育を受ける人も、さらにその組織を運営する人も、全部「生きる意味」を失っているかもしれない。「生きる存在価値」を失っているのではないかと思っているわけです。価値論でいうと、使用価値と交換価値、マルクスが分析した資本主義の分析ですが、使用価値と交換価値で商品が生み出され、それが社会を支配しているのが我々の現実の社会ではないか。使用価値と交換価値で生きてきた人が、体が衰えて役に立たなくなった時に何を思うか。自分は「意味のない、価値のない」ものとして感じるだろう。その時に求められるのは「存在価値」である。自分の「存在と意味」が大事にされる、それが商品生産を目的とする今の資本主義社会では、そもそも不可能ではないかとさえ、私は思っているんです。そんなことを考えていくと、宗教がやっていた聖なる世界を失った社会、聖と俗を区別することで近代が成立するのですが、俗の世界、その具体的な商品化社会として、使用価値と交換価値が蔓延している社会の中で、我々は「存在の意味と価値」を失う、そういう社会を生きているんだ、というようにいえるかもしれません。今の学校は実は営業本位ですね。いかに生徒を集めるかに奔走しています。大きな大学から小さな幼稚園まで。いかに生徒を集めるか、どれだけ商品をつくるか。商品として魅力あるものにするか。教育は、そういう進学や成果を競うものではなく、それぞれの「人の存在と意味」を支える、育むものではないか。その意味では、実に現代はスピリチュアリティを磨耗させる、抹殺する社会に生きているな、と思うわけです。その人たちをスピリチュアルケアとしてサポートするのは、もちろん個人としても援助できると思いますが、体制として考えた瞬間に、今のこの資本主義社会、使用価値と交換価値で成り立っている社会の中で、どういう「存在と価値の意味」を大事にする形になりうるか。その発想と発明が必要になってくるのではないかな。つまり、そんなに簡単なことではないだろうと思うんです。

最近、別の大会のシンポジストとして社会学者の方に教えてもらったんですが、もう一度、「存在と意味」を蘇らせる大事なキーワードは「贈与と返礼の往還」だと。贈りものとお返しですね。その

関係がどう回復するかが「存在と意味の回復」につながるのではないかと。たとえば今回、私が、こうして講演させていただいたことに、明日か明後日、棚次先生が、一升瓶を持ってこられて「お礼です」ということがあったとします。そのとき私が、「先生、これ、3000円くらいですね?」と、私が3000円を、ビュッと出すと、すべてが、ぶち壊しですよね。このことなんです。お礼として、「気持ちです」と贈られたものに対して、私が千円札を3枚出した瞬間に、何かが壊れるということです。これが実は長い間、人類が社会の中で「贈与と返礼の往還」として人間の関係性をつくってきた、もともとの援助、傷ついた人をほっておけない、それに対して援助ができれば、感謝を返礼として受け取るということが、我々の「存在と意味」を支えていると思うんですね。それが全部、商品になり、業務になったこと自身に「存在と意味」が、まさに消滅する体制をわれわれは生きていると思うわけです。体制として、どう考えるかという意味でのご質問ならば「贈与と返礼の往還」、そういうものが、どれだけ形となり、実際に現実化されるかということにあると思うわけです。今回の東日本大震災で、なぜあれほど多くの人ボランティアにいか、見返りなしに、というあたりに一つの可能性を見たりするということを思ったりします。

岩田 先生に質問したおかげで、ご本を読んだだけでは私が推察できなかった大きなスケールのことを先生が考えておられて、現在の体制に対する批判的な眼差しが明確な思考があることを知り、感銘を受けました。ただ、唯一私が危惧するのは、先生が実践されていること、村田理論がひじょうに意味があるだけに、現在の資本主義社会の中で、先生の理論が管理医療の中に取り込まれないかということです。先生が先程述べられたような、スケールの大きな近代社会に対する問題意識があればいいのですが、その問題意識なくして、エビデンスとか証明とかが一人歩きをして、スピリチュアリティに関しても、それについてのマニュアルをマスターすることになり、業務になることを恐れるのです。つまり、スピリチュアリティを管理するということが現在の病院ではおこりえるわけです。先生ご指摘の近代の病院設立の背景がわかった上でされるのではなく、そのような問題意識が切り離された場合には危険性があるということも感想で思いました。

司会 問題が、いよいよ本格的になって広がってきましたが、ただ共通しているところがありまして、村田先生は、かつて宗教的世界の人たちが普通に行ってきたこと、これが世俗化社会になり、できなくなってきた状況がある。その中でスピリチュアルケアの問題が噴出してきているという話と、体制の問題で、このケアは一对一のマンツーマンのケアが基本かと思いますが、それだけでは、制度として不十分ではないか。制度的な面が必要ではないかということへのお答えで、資本主義社会の中で、すべてが商品化される状況があって、その中で単一性システムをつくることは難しい。以前からあった贈与と返礼の往還という文化人類学の用語の考え方がヒントになるのではないかということですね。室寺先生、いかがでしょうか。

室寺 近代国家をつくってくる産業構造の変化の中で、本人の意思とは関係なく消費されてしまう、失われていくという、その視点で、具体的に、今回いただいた資料4の中で「時間的存在」である方向の中で「将来の回復」について。「関係存在の他者の回復」の中で、チャプレンの教育の中で、クリニカル・パストラル・エデュケーションの話も出していただき、キリスト教系の病院は別にして、宗教者を病院に入れることを日本人は、戦後、拒絶してきている。産業構造の変化の中で日本の国家で生きていく中で、失ってきたものは「村」社会だったり、家族関係であったり、「絆」という言葉で取り戻そうとしている私たちの意識の回復があると思うんですが、そこで具体的に「時間存在の中の将来の回復」の中で「お迎え」というキーワードが出てきます。キリスト教の人たちにとってみれば「関係性」にまとめられていって「神との和解」に行く。日本人の場合、「お迎えが早く来てほしい

な」という「お迎え」イメージは、どういう形をとってくるのか。東北の宗教学会でレポートがあって、それは亡くなった配偶者や親、子どもであったり、そういうイメージでお迎えがくる。日本人は多くは阿弥陀さんが迎えにくるというイメージではなかったのか。どこで「お迎え」のイメージが我々日本人から変わってしまったのか、という問いかけがあったものですから。高野山大学でも学生に聞いてみますと「お大師さんといいたくないし、阿弥陀さんは、よくわからんし、行者さんがくる」とか「黒い悪魔がくる」とか「私のいとしい配偶者が先に亡くなったら、その人でしょうか」と。死を超えた存在としてお迎えがきて、その状態は医学的には昼と夜の時間が変わって、幻視、幻聴、せんもう状態になる。薬を投与してもらっただけではなく、そこでお迎えのイメージを持って安堵し、安らかになることもあるのではないか。それを現場で「お迎え」イメージは、先生はどのように対応なさっているのかを伺えれば、という思いを抱いています。

村田 端的に「すでに亡くなった母親が向こうで待っていてくれる」という言葉で出てくるものです。実際に私自身が傾聴をして患者さんのお話を聴いたんですが、多くの場合、生の回顧をされる場合が多いですね。自分の一生を振り返って「こんなことがあったんだ」とお話をされる。その方の場合には女性でしたが、60代の、母親から疎まれたという恨みの生の回顧が、ずっと続いて、10歳下に弟が生まれて「弟ばかりを親が大事にして私のことはどうでもよい、いなくてもいいという扱いをされた」と。そういうことをしながら諄々と経過した中を話される中で、「あ、私は関東に出てきて遠い中で結婚して故郷を捨てる形で出てきたんだけど、子どもを産んだ時は、そういえば母は来てくれましたね」とポツンと思い出される。もう一つ大きな困難があつて「なぜか不便なところから来てくれた。最期は弟ではなく私がみとった。そしてその時の母親の様子を思い出されるのです」と。まさに自分の意識的ではなく「思い出される」ところが大事なかなと。意識の志向性が向いて「母親のことを思い出す。夢にまで見る、見ないこともあるけど、気になる」と。そして母親のことを話される中では「5年前にみとった母親が向こうで待っていてくれるような気がする」と実感を持っておっしゃる。「死をも超えた他者」が、その人に今、「存在と意味」を与えている実際だなと。最後、その方は「母親のために祈っています」と。最初、ホスピスに入った時は落ちつかなくて苦しみの顔だったのですが、最後は表情がすがすがしい、おだやかな表情で、別の人になったような感じでした。そのような「実感を伴った他者」、その方が今の「存在と意味」を与えているということを、一つの例として思っています。

司会 「お迎えがくる」という昔からの表現がございますが、死に神がやってくるわけではなく、亡くなった母親、父親、おじいちゃん、おばあちゃんがお迎えにくる。「他者によって我々の存在と意味が与えられている」という理解に立っているわけですが、その「他者」というのは生きている人でなくてもいい、亡くなった方も、私とあなた、「我と汝の関係性」の中にあるんだという、ご理解だと思えます。

折角の機会ですのでフロアからのご質問をいただければと思います。ご感想でも結構ですが。

竹内 龍谷大学の竹内と申します。非常に興味深いご講演とディスカッションをありがとうございました。哲学をやっておりますが、フッサールとかデカルト、ハイデガーが出てきて驚いたわけですが、また興味深く聴かせていただきました。「時間性」の話について、生きている意味を将来に向けた目的ということでいわれたと思いますが、スピリチュアルペインは哲学ではニヒリズムの言葉で語られてきたと思います。「ニヒリズムの超克」が、かつて語られましたが、一つの解決法としては、人生を手段、目的関係で理解しないという、お話の中でも「現在が輝いてくる」ということがありましたが、まさにそういう境地が「ニヒリズムの超克」だといわれるわけですが、それを考えると「時間性」

という形で話されるのがいいのかなと。欧米の事例では「時間性」が軽視されがちだというのは「永遠」とのかかわりで、永遠と今という形で「時間性」の形では解決できないからではないかという気がします、その点、伺いたいと思います。

村田 いよいよ本格的になってきましたが、「時間性の中で過去と将来に支えられて存在と意味が与えられている」ということ、それはまさに日常の我々の実感の中であると思うわけです。それが「死」というもので将来が廃棄されると本人が感じたことの中で、日常の中での現在の自分の「存在と意味」が潰される。その「無意味」ゆえに患者さんは新たな「時を超えた存在と意味」を求めるといふ動きになっていると思うわけです。ニヒリズムは情緒的に多く語られてはいますが、私自身は存在の三次元から解明できると思っているんです。日常の中の「時間性」で我々が「無意味」を感じる瞬間というのは、決して、がんの患者さんに限らず、自分自身の仕事、職場の話でも十分、説明できると思います。皆様も仕事をしている中で、ある時、ふと「この職場で自分の将来はないな」と感じる瞬間があると思うんですね。そういうことを思った瞬間に「存在と意味」がなくなる。「無気力」になる。やる気がなくなる。このことはまさに「時間性」の中で日常の自己の「存在と意味」が成立しているということだと思うわけです。現世では、人間社会の中では「時間性」は過去と将来に支えられて現在が成立すると思うわけですが、でも「死」というものを思うと、いずれみな死ぬんだと考えると、青年期によく考えますが、「無意味」になる。ニヒリズムの一つの兆候になると思うんですが、それは同時に「時間によって与えられない私の存在とは何か？」という問いになると思います。それが「永遠」という観念によって可能になるかもしれない。それは「滅びぬ現在」という表現になるかもしれない。そういうものを宗教哲学では探究されていると思うわけです。「永遠」と「永久」は違うと私は思っています。永久というのは現在の時間が無限に続くという観念、物理科学的な時間の観念だと思いますが、永遠というのは「滅びぬ現在」という表現もあるかもしれませんし、「時間を超えている、時間にとらわれない自己の存在と意味の確認」のことを思うわけです。多く、宗教の場合は「永遠、滅びぬ永遠の存在」とのつながりの中で現在の時間の破綻を乗り越えるということになっているのではないかと思います。今のご質問の答えになっていますでしょうか。

津城 筑波大学の津城と申します。死後の時間を超えたものに達すると、ペインが癒されるという結論が出てくると思うんですが、一つは「死んだら何もないんだ」と絶望的におっしゃった患者さんの例があって、あの方が最終的に、どうなったのか、心配になって。勤務先に、ある亡くなった人から生前に書いていたご挨拶状を遺族から送ってきまして、その方は、がんで別れる期間があって、子どもも十分大きくなって心配はないけれど、「死んだら何もなくなる」という確信を持っているという安心の仕方の手紙だったんです。私も同じような手紙を書いておりまして、私は素朴な信仰者ですので、死後も、好まなくても生き続けると思っているので「死後生」の信仰があって、こういう意味でのスピリチュアルペインはないんですが、その方は「死後は無になる」ということで、一種の安心立命の手紙だった。そういう例が、先生の実例でありますか、関係とか自分の子孫がつながるという意味での関係性で安心になるのか、全くニヒリズム的な確信で、透徹した安心の例がありうるとお考えなのか、何らかの関係性で、自分の物語を納得している人も多いので。「死後生」の素朴な信仰を持っている人が、力まないで自然に死んでいくことが多いように思うんです。「死後に無になる」と思っている人の最後の解決について教えていただければと思います。

村田 私自身、経験したことを一般化するのは危険なことなので、そう簡単にはできないんですが、いくつかの例があります。「自分が死んでも、この世界は存在し続ける」と思っている人が多いと思います。先程のダンスの教師の患者さんも「自分が死んだら、自分はないけど、この世界はあり続け

るが、自分にはわからないんだ」という言い方をしていましたね。あの方は、その後、お話を聴いていくと「自分はなくなるんだけど、大自然の中で生きるんだ」というイメージが膨らんでくる。そういう経過だと思います。「死ぬんだけど、もう一度、そういう形で自分はまた生きるかもしれない」ということをいっておられたと思います。もう一人の方は、他のドクターの記録で教えてもらったんですが、筋ジストロフィ、ALSで、だんだん筋肉が動かなくなる病気の方で、最後は呼吸もできなくなる、表情もなくなる。最後に語れる時に人工呼吸器をつけるかどうかで悩んだ時、その方は、はっきりと意思を持って「つけない。呼吸が止まって死んでもいい」と覚悟されたんですが、その時、ドクターに傾聴されて語られた時の言葉ですが、「自分はもう死ぬんだと思う。だけど必ず息子の子どもになって生まれ代わってくる」ということをいった人がいます。「それが難しかったら娘の子どもになって、必ず編み物の上手な子どもになってお母さんを喜ばせるんだ」。それは決して作り話ではなく、強い自分の来世への意思と同時に、自分のコーピングなんですね。全く「無になる」という形で、淡々としている人は、私は、経験がありません。かなり難しいのではないかと思います。それはどういう意味か。よほどの透徹した哲学者的な人だったら、そういうこともあるかもしれないけれど、多くの方は「自分が死んでも、どこかにこの世に残る、自分は死んでも誰かとつながっている」という感じが強いように思います。河合隼雄先生がいわれています、「死というのは誰も経験しことがない。死の専門職はいない」というのは、その通りだと思います。自分が死ぬことを初めて体験する、そのことの中で、苦しむわけですが、求められていることは「無意味」という苦しみと同時に、それを乗り越える一種の「発見」をする。「発見」ではなく、自らつくりだす。そういう力が人間にはあると思うんです。実感を伴って「こうだ」と闘い取る、スピリチュアルケアはそのプロセスではないかと思うんです。私は信仰というものと宗教とは別のものと考えています。宗教は、一種のシステム論ですが、信仰は実感を伴った安心だろうと思うし、それを求める力が、それぞれの人には素朴にあるのではないかということは感じていることです。

杉岡 旭川医科大学の杉岡と申します。医師の立場で医学部の中で学生さんたちに、こういう話をせざるをえない状況にもなっているのが、今の医学教育の現場ですが、その中で私自身も、この話を授業に取り上げることで疑問に思ったこと、また学生の心ある人から質問を受けるのは「これは心の苦悩として考えたらいいのであって、なぜあえてスピリチュアルケア、スピリチュアルペインという横文字を導入しないといけないのか。心の機能の問題であって、生きる意味の喪失というものも、心の問題ではないか。なぜあえてスピリチュアルという横文字を入れないといけないのか？」と。その点に関して先生の心の領域、あえてスピリチュアルという言葉を使わざるをえないのか、ということについてお伺いできればと思います。

村田 スピリチュアルといわずに「心の苦悩」、心の問題としてとらえる方がいいんじゃないかということですね。しかし私はそのこと自身の中に、この苦しみへの対処の仕方の構えがあると思うんです。そういうことを「心の苦悩」としていつているのではなく、それこそ「生きる意味を失う、無意味」の苦しみをとらえるなら、それは「心の問題」ではなく「存在の問題」になりますよね。私自身は定義を「自己の存在と意味の消滅から生ずる苦痛」と定義しているわけですが、そこには「心」という言葉はありません。「自己の存在と意味」というものを、どう理解するのか、どのように苦しみのメカニズムを考えるかというのは「心の問題」ではないと思うからです。それともう一つは、それをどう表せばいいか、おそらく哲学の「実存」という考えに近いのではないか。「実存」というのは「現実存在こそが真実存在である」という考え方だと聞きました。メルロ・ポンティも言っていますが、「私の今の存在そのものが原点である」。そのさまざまな成立と消滅ということを考えた場合には、心理的な

次元で、心の次元での発現もあるし、あるいは行動の面でも、お金の面でも、現れはあるかもしれない。しかしそれは単なる「心の問題」ではないと思うわけです。

さらにこれを心理的な苦しみといわないのは、緩和医療の現場ではこの苦しみを、サイコオンコロジーもそうですが、うつ病とか、統合失調症、精神障害とか、アメリカのDSM-Ⅲ、Ⅳでいっているような症状学としてとらえて、対処の仕方を考える傾向にあると思うからです。そういう症状学と対処の仕方という方式を避けたい故に、あえて「心の問題」といわない、「心理的な苦痛」ともいわない、というのが私の今の考え方です。

司会 スピリチュアルというのが「存在と意味」にかかわる事柄であるとする、「心」という表現はメンタルという言葉で表されているもので、そこに一種の構えが入っているということでもあります。日本語の「心」には、もっと広い意味が、ひょっとしたらあるのかなという気もいたしますが。

村田 もうひとつ。このことを取り上げましたのは、最初、英米のスピリチュアルケアは医療現場ではパストラルケアですので、それを最初に輸入した人たちが話題にしたというのが経緯です。その意味でスピリチュアルケアの訳をどうするか。私自身は、ほんとに訳せないなと思っています。しかし、訳せないなりに、日本語になっている別の言葉があるんですね。「カウセリング」です。「カウンセリング」というのは翻訳できますでしょうか？ できないですね。そうするとスピリチュアルケアも、いつかは日本語にならないかと思いますが、同時に難しいなと思っています。私自身は「生きる意味への援助」というのが、まあ一番、現実にあっている意識ではないかなと思っています。

司会 まさにそこは私がお尋ねしたかったところで、スピリチュアルをカタカナ表記にしないで、日本語で言う言い方はないのか、とお尋ねしたかったわけですが、今のお答えで、ちょっと難しいということでした。

「スピリチュアルケア～生きる意味と援助～」というお話をいただきまして、それを受けてシンポジウムを開いたわけですが、スピリチュアルケア、スピリチュアルペインの問題というのは、まだまだ一般の方々には知られていないことでありますが、人間として極めて本質的なところに深くかかわる問題だと感じられます。今日のシンポジウムで、すべての事柄が扱われたわけでは、決してありませんが、フロアの皆さんも、今日のお話を受けて、それぞれお一人ひとり、この問題について、お考えいただきたいと思います。それではこれでこのシンポジウムを終了させていただきます。村田先生、どうもありがとうございました。パネリストの岩田先生、室寺先生、どうもありがとうございました。先生方に拍手をお願いいたします。どうもありがとうございました。

シュヴァイツァーにおける諸宗教の問題

岩井 謙太郎

(和文要旨)

本稿において、シュヴァイツァー(Albert Schweitzer)の『キリスト教と世界の宗教』(*Das Christentum und die Weltreligionen*)と遺稿『世界宗教における文化と倫理』(*Kultur und Ethik in den Weltreligionen*)の関係について考察する。前者において、シュヴァイツァーはキリスト教と諸宗教の関係性の問題を、宗教が保持する倫理性の視座から、キリスト教と他の諸宗教を類型化し、検討している。ただし、『キリスト教と世界の宗教』は、講演録という性格上、理念的な宗教の類型と、現実の歴史的現象としての諸宗教との関係を彼が十分論じているわけではない。そこで、シュヴァイツァーが、この問題をいわば宗教哲学的に考察している、後者の遺稿をも併せて検討することで—理念的宗教類型と、現実の錯綜した諸宗教を巡る、一元論的思惟と二元論的思惟の関係性の問題を中心に—、シュヴァイツァーが、キリスト教と他宗教とを相互媒介する「生への畏敬」の倫理—「生への畏敬」の世界観—を構想していたことを論じたい。

(SUMMARY)

This paper investigates the relationship between two of Albert Schweitzer's works on the subject of religion: *Christianity and the World Religions* and the posthumously discovered treatise entitled *Culture and Ethics in the World Religions*. In the former, Schweitzer considers the relationship between Christianity and other world religions from the perspective of ethics, which is an inherent element in all religions, and then categorizes them accordingly. However, *Christianity and the World Religions* is a compendium of talks and hence reflects the innate restrictions of an oral presentation. For that reason, Schweitzer's investigation tends to be idealistic and simplistic. By considering the former

work with the latter, which is written from a standpoint of philosophy of religion, I intend to demonstrate how Schweitzer was able to bridge the apparent gap between idealistic/theoretic religious typology and the more pragmatic/realistic typology of day-to-day religion. By utilizing monistic and dualistic frameworks, Schweitzer was able to construct a paradigm which wed Christianity with other world religions through the ethic and world view of Reverence for Life.

はじめに

本稿において論じる、シュヴァイツァー(Albert Schweitzer)の『キリスト教と世界の宗教』(*Das Christentum und die Weltreligionen*)は、1922年にイギリスのバーミンガム郊外セリー・オークにおいて福音伝道者を対象になされた講演録である。19世紀の実証主義的文献学的研究によって、キリスト教が相対化の危機に晒される中、シュヴァイツァーはキリスト教と諸宗教—バラモン教、仏教、中国思想等—の関係性の問題を、宗教が保持する倫理性の視座から、キリスト教と他の諸宗教を類型化し、検討するのである。ただし、『キリスト教と世界の宗教』は、講演録という性格上、シュヴァイツァーはキリスト教と諸宗教との関係性の問題を精緻に理論化していない。つまり、彼は、そこにおいて理念的な宗教の類型と、現実の歴史的現象としての諸宗教との関係を十分論じているわけではない。そこで、シュヴァイツァーが、この問題をいわば宗教哲学的に考察している、遺稿『世界宗教における文化と倫理』(1921年) (*Kultur und Ethik in den Weltreligionen*)をも併せて検討することで、シュヴァイツァーにおけるキリスト教と諸宗教の関係性について論じる¹。ここで検討される問題は、現代の環境問題、平和問題等における宗教間対話の

¹ 同年にエルンスト・トレルチは、オックスフォードにおいてシュヴァイツァーと同様の主題で講演をしているが—その講演は1924年に『歴史主義とその克服』(*Historismus und seine Überwindung*)として公刊された—、アルトハウス(Paul Althaus)は両者の主題を、キリスト教の相対化の克服の問題—対処の仕方は両者の間では異なっているが—であることを指摘している。Paul Althaus, *Schweitzers Schrift Das Christentum und die Weltreligionen*(J.C.B Mohr Tübingen, 1964), S.200f.

なお、シュヴァイツァーとティリッヒ、トレルチとの比較研究は以下の文献を参照。Kasai Keiji, *Die Bedeutung des Christentums in der heutigen Welt bei Albert Schweitzer und Paul Tillich*, (Paul Haupt Bern und Stuttgart, 1980).

内実を示唆するものとして再考の余地があると思われる²。具体的には、一章において『キリスト教と世界の諸宗教』における、シュヴァイツァーの諸宗教の考察の視座を明確化し、次いで、二章で、それが具体的に展開された諸宗教の類型（インド的思惟、中国思想全般、キリスト教）の特性を検討する。最後に、三章では、遺稿『世界宗教における文化と倫理』における、理念的宗教類型（一元論的思惟と二元論的思惟）と、現実の錯綜した諸宗教との関係性について考察し、そこから、シュヴァイツァーが、キリスト教と他宗教とを相互媒介する「生への畏敬」の倫理—「生への畏敬」の世界観—を構想していたことを論じる。それによって、シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理が、キリスト教固有の倫理（特殊倫理）にとどまらず、それを超える射程を有する倫理（一般倫理）であることを考察する。

一章. 諸宗教を考察するための視座

シュヴァイツァーは諸宗教を論じる意義を以下のように述べる。

「今日、世界一般における宗教性の研究が詳細な仕方で行なわれている。また、客観的な方法、過去のキリスト教以外の諸宗教や現代の世界の諸宗教が研究されている。以前にはキリスト教以外の諸宗教は単に異教徒と称され、それでかたづけられていた。今日人々によって私たちに提示されていることは、真摯な神への追及と、崇高な思想がいかに多くキリスト教以外の諸宗教の中に存在しているのか、ということである³。」

シュヴァイツァーは、19世紀において展開した実証主義的な文献学的研究によって、キリスト教が相対化されるような状況において、キリスト教と諸宗教の関係性の問題を検討するのである。

「私たちは世界の諸宗教を、それらの持つ理念によって比較する。それらの各々の宗教が現実には、どれほどその理想から置き去りにされているかは考慮しなくてもよい。キリスト教自身も、歴史的現象としては、その理念からまさにはるかに後退

² この問題については以下の文献を参照。星川啓慈、山梨有希子編、「グローバル時代の宗教間対話」、大正大学出版会、2004年、Alister E. McGrath, *Christian Theology An Introduction*(Blackwell, 1993), pp.448-464.

³ Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen* (C.H.Beck, München, 1974[1923]), S.671.

しており、その理念に近づくためには、これまでに成した以上に苦闘しなければならない⁴。」

このように、シュヴァイツァーは、歴史的現象としてのキリスト教を弁証することを避け、以下のような三つの視座からキリスト教と諸宗教の問題を考察する⁵。すなわち⁶、キリスト教をも含めた諸宗教を以下のような三つの視座から彼は論じている。—諸宗教の類型は、どのような視座から論じるかによって論者の観点から様々に類型化されうるが—①楽観論的解釈と悲観論的解釈、②一元論的解釈と二元論的解釈、③宗教における倫理的動機の有無（強弱）。ここで指摘すべきは、①と②は「宗教が思惟するところの観念の形式」であり、③の宗教における倫理的動機の原動力の有無（強弱）を「倫理的実質」とであると、シュヴァイツァーが指摘しているということである。①と②は、宗教的思惟の観念の形式であるので、歴史的に展開された個別的な諸宗教の特性と余すところなく一致した視座ではなく、キリスト教を含めた諸宗教についての議論を整理するための枠組みであると言えよう。その点において彼は③を、すなわち、諸宗教が有する献身の倫理的原動力の視座（倫理的要素）を重視する⁷。

「それ故、すべての宗教に向けられるべき重要な問いは、宗教にどの程度、内的

⁴Ibid.,S.683.

⁵ ここで指摘すべきことは、シュヴァイツァーが、宗教概念を、伝統的諸宗教にのみ限定して適用しているので—イスラームを論じていない点は現代的観点からは問題があると思われる—彼は民間宗教等については論じていないということである。また、シュヴァイツァーは講演録において、宗教的思惟の重要な特性として以下のように指摘している「宗教において展開しているあらゆる問いは、……一つの問いを志向する。すなわち、どのように私は私自身を世界において、それと同時に神において存在するものとして把握することができるのかという問いである……私たちはこの問いへのいかなる答えを世界の諸宗教において見出すであろうか」。(Ibid.,S.685).ここでは宗教と倫理の関係を精緻に論じることにはできないが、シュヴァイツァーは、各々の世界宗教において、神（超越者）と人間との根本的な関係性の問題（宗教の根本問題）から、いかに献身の倫理が導出されているかを問題視していると思われる。

⁶Ibid.,S.683.

⁷ここでは指摘すべきことは、宗教の観念の形式（①と②）と宗教の倫理的実質（③）は、区別はされるものの相互に関連しているということである。というのも、①の宗教の楽観論的解釈（悲観論的解釈）、そして、それと関連した②の宗教の一元論的解釈（二元論的解釈）には、倫理への志向性が存するからである。その意味で①、②、③は相互に関連していると言えよう。しかし、それらの立場には、倫理的志向性が存するものの、現実の献身の倫理への十分な原動力を有していないとシュヴァイツァーは考える。その点において③はシュヴァイツァー自身の倫理的原動力の視座であるので、宗教の観念の形式（①と②）と宗教の倫理的実質（③）は相互に区別されなければならないと解釈しうるのである。ここでは論ずることにはできないが、諸宗教が有する倫理的原動力の視座を、シュヴァイツァーは「生への畏敬」の思想—「生への畏敬」の世界観—に見ていると思われる。

完成と倫理的行為への恒常的な深い原動力が与えられているかということである⁸。」

以下では、①、②について簡単に纏めてみよう。①楽観論的解釈とは、自然的世界において支配している諸力が、完全かつ善なる根源的力に由来し、その力によって世界の諸事象が完成へと導かれうるということを確信している態度とされる。それに対して、悲観論的解釈とは⁹、「感覚世界を支配している諸力を、神的な善かつ完全性の流出として把握することが」できず、「自らの希望を感覚世界に与えられた可能性には置かず、むしろ感覚世界を超えた純粋に精神的存在の世界へと移す」態度とされる¹⁰。②一元論的解釈とは、「神を宇宙において支配している一切の諸力の総体」(汎神論的立場)とみなす立場であり¹¹、私たちがそれを認識することによって、神の完全な認識に到達する立場とされる。ただし、シュヴァイツァーは、宗教を一元論的に論ずるだけでは不十分であると考えている。というのも、この現実世界においては一自然においても人間においても一、私たちが悪であると感じる事柄や出来事があまりにも多く、単純に宇宙を支配している諸力(神)を善とみなすことは是認しえないからである。そうであるならば、宗教の一元論的解釈からは倫理が生じえないと言えよう。倫理が可能であるためには、この宇宙(自然的世界)を支配している諸力の総体としての神とは質を異にする、倫理的人格としての神(倫理的意志としての神)を対置しなければならないとシュヴァイツァーは考えるのである。そして、そのような立場を、彼は宗教の二元論的解釈と称するのである¹²。このような二元論的解釈から、人間が世界(宇宙)とは質を異にする側面を有

⁸Ibid.,S.684.

⁹シュヴァイツァーが、インド的思惟(バラモン教)を一元論的であると解釈する理由は、この現実世界を、純粋存在の不完全な現象と考えているからである。一見すると、インド的思惟は、現実世界と純粋存在との二元論のように思われるが、現実の世界も、純粋存在に根ざしている点で(現実の世界は純粋存在に還元しうる)、シュヴァイツァーはインド的思惟を一元論的な宗教類型に分類しているのである。「バラモン教の教理は、以下のものである。つまり、私が自分の周囲に看取り、体験するような全世界は、純粋存在の一つの不完全な現象にすぎず、その純粋存在の総体がブラフマン、世界靈魂(Weltseele)である。この最も普遍的で、最も純粋な存在に、すべての存在が根ざしているのである」。(Ibid,S.686).

¹⁰Ibid.,S.684

¹¹Ibid.

¹²その点についてシュヴァイツァーは以下のように述べている。「宗教が二元論的であるのは、宗教がはじめから神の本質を、自然的世界において支配している諸力から完全に認識しようとすることを断念し、私たちが自らの内に有するその理念的表象に従って思惟する場合である。・・・私たちが自らの内に有する神は、まさしく倫理的人格である。しかし、世界の内に働いている諸力から生ず

し、一人間と世界との二元論的解釈—世界は人間によって「倫理的な意味において変革」されるべき対象となるのである¹³。そこから、シュヴァイツァーは、以上の三つの視座をもとに、キリスト教と諸宗教の問題を類型的に論じるのである¹⁴。

二章. 具体的な諸宗教の類型

A. インド的思惟の立場

以下においては、具体的にシュヴァイツァーがインド的思惟、中国思想全般、キリスト教の立場を、前述の三つの視座からどのように論じているのかについて検討する。それを考察する前に指摘すべきことは、シュヴァイツァーのインド的思惟、中国思想全般についての解釈は現代の研究水準から検討するならば誤解も多いと思われるが、当時の碩学の研究状況をふまえ、翻訳原典に基づいて考察しているということである¹⁵。

まず、シュヴァイツァーが解釈するインド的思惟の特性について見てみよう。彼によれば、バラモン教と仏教は、一元論的かつ悲観論的な宗教の類型に属するとされる¹⁶。もちろん現代の研究水準からは、バラモン教と仏教を一括して論ずることは不適切であると思われるが、シュヴァイツァーはバラモン教と仏教を広い意味で

る出来事は、何ら倫理的性格を有していない」。(Ibid.,S.684)

¹³Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*(C.H.Beck,München,2001),S.163.

¹⁴ここで補足すべきは、現実の諸宗教は錯綜していて類型化によって、すべての宗教的現実を把握することはできないが、類型化によって宗教間の類似性(共通性)を把握することは、キリスト教と他宗教の問題を論じる共通の場を確保しうる点で有益であると思われるということである。その点においてシュヴァイツァーの宗教類型論は示唆に富むものであると思われる。

¹⁵シュヴァイツァーは、『キリスト教と世界の宗教』における老子の記述に関しては『道德経』に基づいて考察し、インド的思惟については『キリスト教と世界の宗教』の中では引用箇所を挙げていないものの、後に展開される『インドの思想家の世界観』(*Die Weltanschauung der Indischen Denker*)においては、ドイツにおけるインド学の碩学の議論を踏まえていることを指摘している。

Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen* (C.H.Beck,München,1974[1923]),S.696f.

Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Indischen Denker* (C.H.Beck,Verlagsbuchhandlung, München, 1935),S.V—VII.

¹⁶ここで補足すべきは、インド的思惟の類型論からある意味で逸脱するものとして、ヒンズー教—汎神論(一元論)かつ人格神論(二元論)の類型—シュヴァイツァーは以下のように指摘している。「純粹かつ非人格的な精神的存在であるべきということに甘受せず、ヒンズー教は最高の精神的存在を同時に人格として表象しようという要求を持っている。ヒンズー教は人格神論と汎神論とを相互に入り混じらせて思惟することを試みる」。Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen* (C.H.Beck,München,1974[1923]),S.70.

インド的思惟と考えている。彼はインド的思惟（バラモン教）の重要な特性について以下のように規定する。

「私たちが自分の周囲に看取り、体験するような世界全体は、純粹存在の不完全な現象にすぎず、その純粹存在の総体がブラフマン、世界靈魂である。この最も普遍的で、最も純粹な存在に一切の存在が根づいている¹⁷。」

シュヴァイツァーは、バラモン教が現実世界を不完全であると考えている理由を以下の二点に纏めている。つまり、第一に、現実世界が生成消滅、消滅生成の世界である点、第二に、ある被造物における生への意志が、他の被造物における生への意志と衝突し、それゆえ、他の被造物に悲しみと苦悩をもたらすという点である。換言するならば、シュヴァイツァーは、これらにおけるバラモン教の世界観（生命観）に、世界と生に対する悲観論的解釈を見るのである。インド的思惟の観点において、私たちがこのような現実世界から解放（救済）されるためには以下のようなことが必要であるとシュヴァイツァーは指摘する。

「人間の使命は、感覺的世界から純粹存在の世界に退却することのみありうる。人間はもはや生に執着し、世界に関心をもつべきではない。絶対の無為と無関与にまで自己を高めなければならない。この世界においてもはや何も欲せず、この世界からもはや何も期待しないような存在となるべきである¹⁸。」

シュヴァイツァーによれば、このようなバラモン教の救済観の背後に、人間を含めた一切の自然的存在者は、靈魂の遍歴（輪廻転生）の途上に在るとされる。この靈魂の遍歴から脱却するためには、「生への意志がその中で燃え尽きてしまう神秘的な認識作用¹⁹」を必要とし、それによって、生への意志を滅却する「純粹存在に到達した、世俗を離れた状態へ自己を移行すること²⁰」が可能になるとされる。シュヴァイツァーは以上のバラモン教理解から、インド的思惟を以下のように評価する。すなわち、シュヴァイツァーは、インド的思惟が、1922年当時の現代ヨーロッパにおける、キリスト教の精神に比べて、人間の内面性の解放を重視している点を評価する。

¹⁷Ibid., S.686.

¹⁸Ibid.

¹⁹Ibid., S.687.

²⁰Ibid.

「彼らは、現代キリスト教的敬虔性に特有の弱点を知っている。私たちはキリスト教をただ行為(Tätigkeit)として表象することが多く、自己自身に関わる内的人間であることがあまりにも少ない。私たちは静寂さを欠いている²¹。」

このように、シュヴァイツァーはインド的思惟の優れた特徴について論じているのであるが、彼は、インド的思惟の否定的側面についても検討しているのである。すなわち、シュヴァイツァーはインド的思惟においては、人間の内面性の解放と献身の倫理的行為が結びつきえない点を批判するのである。確かに、シュヴァイツァーは、インド的思惟が普遍的な共苦—すべての生命体に対して抱く共苦の感情—を重視していることは評価する。しかし、インド的思惟の共苦が「知的共苦」にとどまり、献身の倫理に至りえないことを批判するのである。というのも、「インド的宗教は、全き、無関心、無行為が理想であって、善に対する情熱ですら、最終的には克服すべき情熱としてみなされなければならない²²」とされるからである。シュヴァイツァーによれば、インド的思惟において献身の倫理的側面が希薄であるのは、それが世界と生を、一元論的（汎神論的）かつ悲観論的に解釈する傾向を有しているからである。

B. 中国思想全般の立場

次に、シュヴァイツァーが解釈する中国思想全般の特徴を見てみよう。シュヴァイツァーは、中国の思想家は全般的に「この世界に働いている諸力は善であるという確信²³」を得て、その善なる諸力への確信から、世界全体の意味を把握し、それと調和して行為しうることを思索した点に重要な特性が存すると考える。シュヴァイツァーによれば、中国の思想家にとって、神とは「世界において支配している諸力の単一の総体²⁴」を意味するとされる。そして、この神に相当するものを、中国の思想家は「天」と称することを彼は指摘する。この「天」について、シュヴァイツァーは老子の『道德経』を参照しつつ解釈する。まず、シュヴァイツァーが解釈

²¹Ibid., S.694.

²²Ibid., S.692.

²³Ibid., S.695.

²⁴Ibid.

する老子の『道德経』を見てみよう。シュヴァイツァーによれば『道德経』の要旨は、「存在の意味に従って「天」と調和における思惟と生²⁵」を営むところに存するのである。つまり、『道德経』においては、人間が自然の諸力と一致した思惟と生を営むことを彼は論じているのである。それでは自然の諸力の本質とはいかなるものであろうか。シュヴァイツァーは以下のようにそれを規定する。

「自然の諸力は外見が目立たず、利己心が存せず、・・・純粹に内面的な力において働く。それ故、自然の諸力は、極めて力強いことを遂行する。このような仕方において、私たちは力となるべきである²⁶。」

このように、自然の諸力（天）と調和した生を人間が営むことが、理想的な生き方であるとシュヴァイツァーは老子を解釈する。ただし、老子が考察する、自然の諸力と一致した人間の生からは、献身の倫理的行為に対する原動力が希薄であり、この点を克服しようとしたのが孔子、孟子、墨子であることをシュヴァイツァーは指摘する。

「彼らは、老子よりもはるかに行為的な善を「天」の支配において見出そうとする²⁷。」とりわけ、シュヴァイツァーは「天」の重要な特性を愛と解釈した墨子を重視する。というのも、シュヴァイツァーは墨子等の思想が「天」の特性をそのように解釈することによって、老子に比して、善なる行為（献身の倫理）への実践的エネルギーを、自然の諸力において見出しようと考えているからである。

これまでシュヴァイツァーの中国思想全般に対する見解を概観してきたが、ここでシュヴァイツァーのそれに対する評価を見てみよう。彼は中国思想全般が、世界と生に対して樂觀論的解釈を施している点を高く評価する。とういのも、献身の倫理的行為の原動力を見出すためには、素朴な形ではあっても、世界と生に対して樂觀論的な解釈—世界と生に対する素朴な肯定—が必要であると、シュヴァイツァーは考えているからである。しかし、彼は中国思想全般が、世界と生を一元論的（汎神論的）に解釈している点を批判するのである。というのも、先述したように、シュヴァイツァーが評価する墨子を含めて、中国思想全般は、自然の諸力の内実が何であれ、自然の諸力を前提にして、それと調和的な生を私たちが営むことができる

²⁵Ibid.,S.696.

²⁶Ibid.

²⁷Ibid.,S.697.

ことを確信しているからである。換言するならば、中国思想全般の傾向性として、世界において作用している自然の諸力をいわば理念化して、自然の諸力に倫理的な性格を付与している点を、シュヴァイツァーは批判するのである。シュヴァイツァーは、中国思想全般に認められうる、自然の諸力の理念化—自然の諸力に対する倫理的な特性の付与—を幻想であると考え。というのも、自然において支配している諸力を、客観的に善とみなすことは、私たちの現実感覚からは是認しえないからである。

「私たちは敢えて以下のことを承認する。自然においても、私たち自身の内においても、悪と感じられるものが非常に多く私たちに対立している、ということ²⁸。」

そうであるから墨子、孔子、孟子の立場に対する、老子、荘子の立場からの反論、さらに、自然の諸力の意味を「不可避の死の期待において生を享受すること²⁹」と考える楊子の反論に対して、十分説得力のある解答を提示しえないことをシュヴァイツァーは問題視するのである。これまでインド的思惟と中国思想全般について、シュヴァイツァーの記述に即して概観してきたが、ここで両者について以下に要約的に纏めてみよう。

インド的思惟はⅠ．一元論的、Ⅱ．悲観論的解釈—世界と生についての否定的解釈—、Ⅲ．倫理的原動力が希薄であること。中国思想はⅠ．一元論的、Ⅱ．楽観論的解釈—世界と生についての肯定的解釈—、Ⅲ．倫理的原動力はインド的思惟に比べれば存するが、不十分である。そして、シュヴァイツァーは以下に述べるように、世界と生に対する楽観論的解釈（中国思想全般）も、悲観論的解釈（インド的思惟）もいずれも宗教の真理としては一面的であり、また、両者が宗教を一元論的（汎神論的）に考察している点を批判するのである。

「バラモンと仏陀に対して私たちは以下のように語った。宗教は世界否定・生否定の悲観主義以上のものであると。私たちは中国の敬虔な人々に対して以下のように語る。宗教は倫理的な楽観論以上のものであると。そして両者に対しては以下のように語る。宗教は自然を考察することによって生ずるような、神的なものの認識ではないということである³⁰。」

²⁸Ibid., S. 700.

²⁹Ibid., S. 699.

³⁰Ibid., S. 700.

C. キリスト教の立場

シュヴァイツァーはキリスト教の特性を、Ⅰ．二元論的宗教（一元論が全面的に排除されるわけではないが）、Ⅱ．悲観論的世界解釈と楽観論的世界解釈との間の緊張関係を担う宗教、と規定する。まず、Ⅰについて検討してみよう。シュヴァイツァーも、キリスト教が、認識論においては、世界についての一元論的な観方から完全に逃れることができるとは考えていない。しかし、彼は宗教を一元論的に論ずるだけでは不十分であるとする。というのも、先述したように、現実世界を見渡すならば私たちが悪と感じる事柄や出来事があまりにも多く、単純に自然を支配している諸力を善とみなすことは、私たちの現実感覚からは是認しえないからである。

「自然は驚くほど創造的であると同時に無意味に破壊する力である。途方に暮れて、私達は自然に対峙する。無意味なものにおける意味あるもの、意味あるものにおける無意味なもの。これが宇宙の本質である³¹。」

そこから、シュヴァイツァーは、自然哲学的思惟から生ずる神の観念よりも倫理的な神の観念（倫理的人格神）を重視し、この倫理的人格神を「世界とは異なる意志」、「私が世界と異なることを強いるような意志³²」として把握するのである。その点の詳細は『キリスト教と世界の宗教』においては、シュヴァイツァーは言及していないので、遺稿『世界宗教における文化と倫理』に即して、倫理的人格神と世界との異質性—人間と世界との異質性—の内実について簡単に見ておこう。シュヴァイツァーは、「世界」の特性を、ある存在の他の存在に対する利己主義的な関係性—世界法則ないし自然法則—として解釈する。しかし、シュヴァイツァーは、倫理的意志としての神は、そのような世界法則とは異質であり、世界法則とは異なった態度で行為することを人間に要請するとされる。その意味において倫理的人格神も人間も、世界とは質的な異なる要素を保持するのである。

「存在する一切のものを産出し、維持する創造的な力は倫理的な意志として、つまり、私において創造的であろうと欲する何かあるものとして、それ以外には私が

³¹ Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik* (C.H.Beck, München, 1953[1923]), S.192.

³² Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen* (C.H.Beck, München, 1974[1923]), S.710.

創造的な力を認識しない仕方、私の内に啓示される。この体験された神秘 (Geheimnis) は私の思惟、意欲、理解にとって決定的である³³。」

シュヴァイツァーによれば、世界において客観的に認識された神が、非人格的な力として把握されるのに対して、私たちの内面において、神は倫理的意志として体験するとされる。ただし、ここで指摘しておくべきことは、シュヴァイツァーが、世界において非人格的に認識された神と、自己の内部で倫理的意志として体験された神を、同一の神と考えているということである。つまり、シュヴァイツァーは前者も後者も同一の神であることを承認した上で、倫理的意志として体験された神を決定的であると考えるのである³⁴。

次にⅡについて検討してみよう。シュヴァイツァーは、キリスト教には楽観主義的要素と悲観主義的要素が存することを指摘する。キリスト教は、インド的思惟のように、単にこの世界が不完全であることから世界を悲観主義的に見るだけでなく。私たちが「倫理的な神の意志に従わず、それゆえに、悪である一つの意志を人間において見出す³⁵」という点に基づいて、世界だけでなく、私たちの生をも悲観論的に解釈するのである。それに対して、キリスト教が世界と生を楽観主義的に解釈するのは以下の理由に存すると、シュヴァイツァーは考える。

「キリスト教が、この世界を放棄せず、世界と生の否定において世界から退却するのではなく、人間をこの世界の中に置き、倫理的な神の精神において生き、かつ働くことを人間に命じ、神によって世界と人間に定められた使命が、そこにおいて成就されるという確信を人間に与えるからである³⁶。」

つまり、シュヴァイツァーは、世界と生を悲観論的に解釈するにもかかわらず、世界と生を放棄することなく、私たちが倫理的な神の意志を体験することで、世界において献身的行為を遂行しうるキリスト教の立場を強調するのである。

シュヴァイツァーは、キリスト教をインド的思惟、中国的思惟とは異なり、世界

³³Ibid., S.711.

³⁴ここで補足するならば、シュヴァイツァーは、前者の神と後者の神が同一である理由について説明しえないと考えている。シュヴァイツァーがそのように考える理由は、神を世界の内で働いている力の総体として考える自然哲学的思惟においては、神は創造と破壊の両義的なものに映じざるを得ず、神の破壊的側面を思惟によって十分に説明しえないので、前者の神と後者の神の同一性の問題について、シュヴァイツァーは解答を留保せざるをえなかったと思われる。

³⁵Ibid., S.710.

³⁶Ibid.

全体の意味を体系的に説明しうるとは考えていない。というのも、「世界は『生への意志』の自己分裂の劇の恐ろしい光景³⁷⁾」を呈しているので、一つの生命体は他の生命体を犠牲にして生存しているというありのままの現実を注視するならば、世界全体のプロセスに客観的な合目的性を設定することはできず、キリスト教は世界全体の意味を体系的に説明する宗教であることを断念せざるをえないからである。しかし、世界全体についての客観的体系的認識が断念されることによって、むしろ、逆説的に、「世界とは異なる意志」である、倫理的意志としての神が体験され、私たちに献身の行為的倫理（実践）への原動力が与えられうることをシュヴァイツァーは看取しているのである。

「通常の論理的思惟の諸々の橋は取り壊される。道は素朴、逆説の国に導く。しかし、私たちはその道を決然として確信をもって進む。私たちは絶対に、深く生き生きとした倫理的宗教をなくてはならぬ唯一のものとして堅持する³⁸⁾。」

以上、インド的思惟、中国的思惟、キリスト教の立場を、シュヴァイツァーの類型論に従って考察してきたが、これらの諸宗教に適応された、一元論的解釈と二元論的解釈等の類型は、キリスト教と他宗教との関係性を整理するための宗教の観念の形式であるので、歴史的現象としての個別的な諸宗教の特性とは一致していないのである。そうであるならば、一方において、歴史的現象としてのインド的思惟、中国的思惟にも二元論的要素が含まれ、他方において、現実中存在するキリスト教にも一元論的要素が保持されていると思われる（楽観論的要素と悲観論的要素についても同様なことを言う）。ただし、その点について、シュヴァイツァーは『キリスト教と世界の諸宗教』においては講演録という性格上、具体的に検討していない。そこで、三章では、遺稿『世界宗教における文化と倫理』における、理念的宗教類型と現実の諸宗教を巡る、一元論的思惟と二元論的思惟の関係性について考察し、そこから、シュヴァイツァーが、キリスト教と他宗教とを相互媒介する「生への畏敬」の倫理—「生への畏敬」の世界観—を構想していたことを検討する。それによって、シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理が、キリスト教固有の倫理（特殊倫理）にとどまらず、それを超える射程を有する倫理（一般倫理）であることを

³⁷⁾ Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik* (C.H.Beck, München, 1953[1923]), S.232.

³⁸⁾ Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen* (C.H.Beck, München, 1974[1923]), S.709.

検討する。

三章. キリスト教と他宗教との関係性

遺稿『世界宗教における文化と倫理』は、1919年に「人類の倫理的探求」という表題の下でシュヴァイツァーが構想した草稿であり、決定版として1920年から1921年にかけて完成された原稿であるとされる（その最終章は度重なる加筆修正によって1921年6月19日にギュンスバッハで完成した草稿である³⁹。）そして、遺稿の編集者は、本書について以下のように指摘している。

「世界の諸宗教についてのこのテキストにおいて叙述は、倫理的文化への宗教の寄与に集中している。このテキストは・・・内実として宗教哲学である⁴⁰。」

周知のように、シュヴァイツァーは、既刊『文化の頹廃と再建』、『文化と倫理』において、第一次大戦等に代表されるような現代の文化の危機的状況を克服するために、文化論、世界観（生命観）の問題を論じていた。そして、そこにおける考察の力点は、古代から近現代に至る西欧の倫理思想史（哲学史）の分析に存したが、遺稿『世界宗教における文化と倫理』においては、上述の問題を論ずるために、シュヴァイツァーが伝統的諸宗教の分析を重視するのである⁴¹。そして、シュヴァイツァーは、遺稿においては、現代の文化的危機を克服するために、世界の諸宗教を考察の対象とするのであるが、そのために、倫理的なものを軸とした世界観への探求に彼は向かうのである。

「私たちの時代に突然ふりかかった恐ろしい精神的かつ物質的出来事によって、私たちは人類と私たち自身を究明することが促される。・・・そうして私たちは世界の諸宗教への問いを立てる機会を得るのである⁴²。」

³⁹Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*(C.H.Beck, München,2001),S.13. 遺稿『世界宗教における文化と倫理』についての研究は、金子昭、「シュヴァイツァーの宗教哲学 遺稿『世界宗教における文化と倫理』を中心に」（『天理大学おやさと研究所年報』第14号、2008年）参照。

⁴⁰Ibid.,S.18.

⁴¹シュヴァイツァーは遺稿『世界宗教における文化と倫理』において、哲学的世界観と伝統的諸宗教に基づく世界観は相互に関連しており、「宗教と哲学は、世界観に携わる思惟の二つの異なった様式である」とシュヴァイツァーは指摘している。（Ibid.,S.20）。

⁴²Ibid.,S.19.

⁴³Ibid.,S.21.

「個別的な諸宗教が倫理への偉大な探求において成し遂げたことを評価するために、私たちは倫理の問題が本来どの点に存するのかについて思い浮かべなければならぬ⁴³。」

「世界の諸宗教は、一哲学も同様であるが―道徳的なものの基礎づけられた根本原理への問いによって展開している⁴⁴。」

このように、シュヴァイツァーは、世界の諸宗教において倫理的なものを視座とした世界観の問題を考察するのであるが、ここで、彼の『世界宗教における文化と倫理』における世界観の規定を見ておこう。

「人類の歴史において、人類において現存する理念によって与えられないものは、何も生じない。あらゆる理念の総体が世界観である。それゆえ、世界観の歴史は内側から感得された人類の歴史である⁴⁵。」

つまり、シュヴァイツァーは、世界観を人類史に現れた理念の総体と考えているのであるが、この理念の総体は、世界の諸宗教における世界観の類型によって構成されているのである。注目すべきは、シュヴァイツァーが世界の諸宗教の世界観の重要な類型として、倫理的な世界観（二元論的思惟）と論理的な世界観（一元論的思惟）を指摘していることである⁴⁶。

「世界宗教の世界観が論理的である限り、それは倫理的ではなく、世界宗教の世界観が『世界についての見方』である限り、倫理的ではなく、世界宗教の世界観が倫理的である限り、それは『世界についての見方』ではない。世界宗教における人類が、思惟する世界観を求めて以来、それは、何らかの形式において、何らかの程度において倫理的なものを宇宙的なもののために犠牲にするか、あるいは宇宙的なものを倫理的なもののために犠牲にせざるをえなかったのである⁴⁷。」

ここで、シュヴァイツァーが論じている「論理的」、「世界についての見方」の世

⁴³Ibid.,S.21.

⁴⁴Ibid.,S.22.

⁴⁵Ibid.,S.24.

⁴⁶ 補足するならば、シュヴァイツァーは『キリスト教と世界宗教』において、世界観の観点ではないものの、神秘主義の観点において、同様の議論を行なっていると思われる。「東洋の諸宗教は論理的な神秘主義であり、ただキリスト教だけが倫理的な神秘主義である」。Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen*(C.H.Beck,München,1974[1923]),S.713. ただし、シュヴァイツァーは、倫理的な神秘主義と論理的な神秘主義との関係性の問題については『キリスト教と世界宗教』においては論じていない。

⁴⁷Ibid,S.,161.

界観の類型とは、宇宙全体の意味を客観的に説明しうると考えるような宗教の立場のことである。そのような類型を、シュヴァイツァーは、インド的思惟と中国思想全般に見出し、そこにおいては現実の倫理が犠牲にされ、「存在との深い一体化において⁴⁸」生を営むことが理想とされる（世界と生の同一性の原理とも言うべき神秘主義）。というのも、人間（諸個人）が宇宙全体の意味を体系的に思索するならば、それを問うている人間も宇宙全体に含まれるために、それを問う人間は、宇宙全体を対象的に考察することができず一問うものが問われる対象に巻き込まれる一、人間は因果関係の一項にならざるをえないからである。それに対して、彼は倫理的世界観の類型をユダヤ教、キリスト教等に見出すのである。シュヴァイツァーによれば、倫理的世界観の特性は、世界と人間を質的に区別することに存する。そこから、世界は、人間の倫理的使命によって変革されるべき対象となるとされる。「人間の使命は、一元論のように、何らかの仕方で世界の中に埋没することではなく、世界を別のものに形成することである⁴⁹。」

ここで指摘すべきは、論理的世界観（一元論的思惟）の立場と倫理的世界観（二元論的思惟）のいずれもが単独では不十分であるとシュヴァイツァーが考察していることである⁵⁰。

ここで一元論的思惟と二元論的思惟の優れた点と批判点について検討してみよう。シュヴァイツァーは、一元論的思惟の優れた点を、人間が宇宙（自然）と相互依存関係に在ることを重視したことに見る。しかし、一元論的思惟（自然哲学）からは

⁴⁸Ibid.,S.,162.

⁴⁹Ibid.,S.,163.

⁵⁰シュヴァイツァーは、論理的世界観（一元論的思惟）を自然哲学的な見方に、倫理的世界観（二元論的思惟）を、倫理的生命観とも称して論じている。自然哲学的な見方と倫理的生命観についての特性を彼は以下のように述べる。「自然哲学において私は世界の側から私を経験する。倫理においては、私は私自身から経験する。世界についての知は私に、私が私の外面的な諸々の運命においては世界に絶望的に服従させられている。それにもかかわらず、私は世界から内面的に自由でありうるのである。私に降りかかる出来事は、それ自身客観的に確定しうる意味を持っていない。そのような出来事は必然性から生じる。しかし、私が、そこにおいて、世界から内面的に自由になることを体験し、それでもって、自然的な人格となる時に、私にとって、そのような出来事は一つの意味を得るのである。倫理においては、彼は自己自身を直接究明するに至る。彼は自然とは異なって作用する力として神秘的なやむにやまれぬ要求を体験する。彼がやむにやまれぬ要求に服従する限り、彼は倫理的人格となるのである」。ここでは論じることができないが、シュヴァイツァーは上述の自然哲学的見方と倫理的生命観を橋渡しするものとして生への畏敬の世界観を構想していると思われる。Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*(C.H.Beck, München,2001),S.172.

「人間を単に自然の一部として⁵¹」のみ看取する帰結が生じることを、シュヴァイツァーは批判するのである。というのも、そのような思惟からは、現実の倫理（人間の責任性等）の問題が等閑視されるからである。それに対して、シュヴァイツァーは、人間と自然が質的差異を有することを前提に、世界を人間によって「倫理的な意味において変革⁵²」されるべきものと見る点に、二元論的思惟の長所を見るのである。つまり、人間が現実を変革しうる倫理的視点を確保し、人類（諸個人）に一般的福利をもたらすという点において、シュヴァイツァーは、二元論的思惟を評価するのである。

「人間存在それ自体への配慮、共同体の編成において、価値ある諸々の成果が作られる。誇らしく、目的意識をもって、道徳的精神は人類の変革に取り組むのである⁵³。」

しかし、以下のように、シュヴァイツァーは従来の二元的思惟が、人類の倫理的展開のみを問題にしていることを批判するのである。

「地球は、一人の人間と人類以上のものである。世界は地球以上のものである。私たちは世界目的について何も知らない。私たちにとって世界目的は認識可能なものであろうか⁵⁴。」

要するに、二元論的思惟からは、何らかの倫理的な世界目的に従った世界の変革によって、人類の福利のみが追求されるために、宇宙に対する配慮のない倫理にならざるをえない点を、シュヴァイツァーは批判しているのである。シュヴァイツァーが以下に述べているように、宇宙と倫理は相互に関連しているので、二元論的思惟は純粋な形態において自らを貫徹することができないと言えよう。

「二元論的世界観においても、宇宙的なものは倫理的なものによって暴力的に歪曲され、倫理的なものは宇宙的なものによって吸収される⁵⁵。」

シュヴァイツァーは、類型としての一元論的思惟と二元論的思惟について、各々優れた点と批判点を論じているのであるが、このような考察から、シュヴァイツァーは遺稿『世界宗教における文化と倫理』で、歴史的現象としての諸宗教（キリス

⁵¹Ibid.,S.69.

⁵²Ibid.,S.163.

⁵³Ibid.,S.165.

⁵⁴Ibid.,S.167.

⁵⁵Ibid.,S.163.

ト教、インド的思惟、中国的思惟)において、一元論的思惟の要素と二元論的思惟の要素が錯綜していることを指摘しているのである(シュヴァイツァーは『キリスト教と世界宗教』においてはその点について考察していない)。そこで、次にその問題について検討してみよう。これまで考察してきたように、シュヴァイツァーはキリスト教の立場を基本的に二元論的思惟であると考えているが、歴史的現象としてのキリスト教は、一元論的思惟(神秘主義)と二元論的思惟(倫理)との対立において展開してきたことを以下のように指摘している⁵⁶。

「キリスト教は、その展開のプロセスにおいて、自らの内に別の世界観を体験する。キリスト教の歴史はイエスの宗教性と神秘主義が相互に浸透することがなく、絶えず相互に闘う点に存する。・・・しかし、キリスト教において、自然的宗教性は、その倫理的思惟を犠牲にして形成する以外になかったのである⁵⁷。」

そして、シュヴァイツァーは、キリスト教神学史において、存在の根底としての神(一元論的思惟)と、倫理的人格としての神(二元論的思惟)との関係性が問題になっていることを指摘するのである。

「どのように神を、存在の根底として、つまり、一切の自然的出来事の創始者として神を把握すると同時に、倫理的人格として、つまり、イエスの倫理の根本原理に従って、自然的出来事に対立するものとして神を把握しうるのか。」

シュヴァイツァーは、キリスト教的思惟の立場を、基本的には二元論的思惟であると考えているが、上述のように、キリスト教の立場においても一元論的思惟と二元論的思惟の関係(神秘主義と倫理の関係)はそれほど単純ではなく錯綜していると言えよう⁵⁸。この点については、シュヴァイツァーは『キリスト教と世界宗教』

⁵⁶Ibid.,S.168.

⁵⁷Ibid.,S.167.

⁵⁸補足するならば、『キリスト教と世界の諸宗教』においては十分展開されていなかった、自然哲学的思惟から生ずる神の観念と倫理的な神の観念(倫理的人格神)の問題を、遺稿『世界の宗教における文化と倫理』において、シュヴァイツァーは汎神論(神秘主義)と倫理の問題に敷衍して示唆しているのである。シュヴァイツァーによれば、キリスト教思想史において汎神論(神秘主義)と倫理の関係が常に問題になってきたとされる。つまり、世界の根拠としての神と倫理的人格としての神との関係が問題視されたのである。シュヴァイツァーは、キリスト教神学史は「存在の根拠と倫理的人格としての神との同一視」の新たな試みであることを指摘し、そこにおいて、キリスト教が一元論に陥ることをシュヴァイツァーは危惧するのである。というのも、両者を統合した「統一的な神の概念」としての最高存在者は、「もはや倫理的人格としての神ではなく、創造の力である」からである。シュヴァイツァーによれば最高存在者(一元論的汎神論)は倫理的人格性を有しえず、そのような神からは人間を献身の倫理へと促進する原動力が生じえないことを危惧するのである。

においても示唆しているのである⁵⁹。

また、先述したように、シュヴァイツァーは、インド的思惟、中国的思惟の立場を理念的類型としては、一元論的思惟であると考ええる。しかし、シュヴァイツァーが以下のように指摘するように、歴史的現象としてのインド的思惟においては、後のヒンズー教の展開において倫理的要素が重視されるために、一元論的思惟と二元論的思惟が錯綜していると言えよう。

「倫理的世界観を求める欲求は、しだいに、インド的思惟を、世界と生の否定の神秘主義を倫理的に解釈することへと促した。この素朴な企てにヒンズーの思想家は自ら従事した⁶⁰。」

「インドにおいて、一元論的神秘主義は、それが倫理的な世界の肯定の性格を受け入れるのに応じて、二元論に譲歩しなければならない。一元論的神秘主義は、このことを以下のような仕方で行うのである。つまり、それは、存在の根底に没入する神秘主義から、全一的な神への愛の献身というヒンドゥー教的な神秘主義へ変化するものである・・・ヒンドゥー教的な神秘主義は、事実上、一元論を放棄するのである⁶¹。」

さらに、歴史的現象としての中国的思惟においては、例えば、孔子の思想が「善なるものを人間の自然的傾向の内に基礎づける⁶²」ことを除いては、一元論的思惟を考慮せず、「人類の倫理的展開のための法を提示する⁶³」現実の倫理を強調していることを、シュヴァイツァーは指摘する⁶⁴。つまり、シュヴァイツァーは、理念的

それに対して、二元論的思惟（存在の根拠と倫理的人格神の区別）には、人間を倫理的実践（献身の倫理）へと促す原動力を有することをシュヴァイツァーは指摘する。「キリスト教にとって、思惟的になることは、二元論から一元論に改めることを意味する。しかし、倫理的力は二元論に存する」。Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*(C.H.Beck, München,2001),S.156.

⁵⁹シュヴァイツァーは『キリスト教と世界の諸宗教』において以下のように述べている。「キリスト教は、一元論と二元論、論理的宗教と倫理的宗教との相克を未解決のまま自らの内に有していた」。Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen* (C.H.Beck,München,1974[1923]),S.710.

⁶⁰Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*(C.H.Beck, München,2001),S.163.

⁶¹Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Indischen Denker*(C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung,1935), S.9f

⁶²Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*(C.H.Beck, München,2001),S.69.

⁶³Ibid.

⁶⁴シュヴァイツァーは、老子と孔子等の思想を、一元論的思惟に類型化するが、両者の思想の異なっている要素をも指摘する。老荘思想を代表とする「タオ哲学(taoistische Philosophie)にとって通常、進歩とみなされているものはすべて技巧的である。真の文化は、タオ哲学にとって何か純粹に内面的なものである。(タオ哲学にとって) 真の文化は、外面的な生き方や技術的進歩は自然からの転向として作用する」。「確かに、孔子とその弟子にとって、特に文化が人格の道徳的完成に存する限り、

類型としては中国的思惟を一元論的思惟に位置づけるが、歴史的現象としての中国的思惟においては、二元論的思惟（現実の倫理）の要素も顕わになると考えているのである⁶⁵。

「現実において中国の倫理は、自然哲学によってではなく、自然哲学を無視することに存する⁶⁶。」

ここで、これまで論じたことを纏めてみよう。一方において、シュヴァイツァーは、キリスト教を、理念的類型的には二元論的思惟に位置づけるが、歴史的現象としてのキリスト教には、一元論的思惟の要素も存し、そして、他方において、インド的思惟、中国的思惟を、理念的類型として、各々一元論的思惟に位置づけるが、現実的宗教諸現象においては、二元論的思惟の要素が含まれているということである。ここでは指摘するに留めたいが、シュヴァイツァーが後に展開した『インドの思想家の世界観』(*Die Weltanschauung der Indischen Denker*)においても、一元論的思惟と二元論的思惟が世界観として純粋に貫徹しえないことを、シュヴァイツァーは以下のように指摘しているのである⁶⁷。

「実際には、一元論的思惟方法は、唯一の事象的な思惟方法として、すでに二元論的思惟方法に対して勝利を獲得している。しかし、一元論的思惟方法はその勝利を利用しつくすことができない。二元論の世界肯定的倫理的な世界観の代わりに、二

文化は内面的である。しかし、孔子とその弟子にとって、個々人の完成は、社会の進展しつつある倫理的な形成と共に進行する」。Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*(C.H.Beck, München, 2001), S.69. その点で、老子とその後継者による孔子とその後継者に対する批判が生じたことをシュヴァイツァーは以下のように指摘する。「孔子とその弟子は、老子とその弟子によって、彼らにおいて道徳幻想と進歩幻想が生じたとは非難されねばならなかった」。(Ibid., S.171). また、シュヴァイツァーは、上述の観点をふまえ、歴史的現象としての中国文化（中国思想）について以下のように指摘している。「歴史における中国文化は、進歩と反動、素朴なヒューマニティと素朴な非ヒューマニティとの謎のような混合として現れる。今日、この素朴な文化世界観の力は、批判的西洋的思惟との接触によって危険に晒されている」。(Ibid., S.70)

⁶⁵シュヴァイツァーは遺稿『中国思想史』(*Geschichte des chinesischen Denkens*)において、『キリスト教と世界の諸宗教』における中国思想全般の考察とは異なり、中国思想が世界を説明する論理的宗教であるという点を修正していると金子昭氏は指摘している。その点については、金子昭、「シュヴァイツァーの中国思想史研究の視座とその展開」(『天理大学おやさと研究所年報』第13号、2007年)参照。

⁶⁶Ibid., S.69.

⁶⁷ 笠井恵二氏は、シュヴァイツァーの生への畏敬の理念の構築における東洋思想の役割について以下のように述べている。「彼(シュヴァイツァー)は、世界・人生肯定と生命への畏敬という理念が、インド的思惟においていかに展開されているのかも明らかにしようとしている。彼はこのように、キリスト教や聖書の研究と平行して、生命への畏敬への理念を東洋の思想の中に求めていたわけである」。笠井恵二、『シュヴァイツァーその生涯と思想』、新教出版社、1989年、355頁。

元論の世界観とある程度同等の価値を持っている別の世界観を持つてくることができない。一元論がそれ自身の世界観として告げるものは、全く貧弱なものである⁶⁸。」

シュヴァイツァーは世界の諸宗教は単独では現代の文化的な危機的状況を克服しえないことを指摘する。

「世界の諸宗教の世界観は、一元論であろうと二元論であろうと、世界と倫理を思惟においてただ雑然と、かつ不満足に結びつけているだけである⁶⁹。」

「世界の諸宗教は不完全な倫理的世界観を生み出すだけなので、人類は、それに応じた十分な理念と心情で生きることがないのである⁷⁰。」

そして、シュヴァイツァーは自身の倫理の構築のために、一元論的思惟と二元論的思惟を相補的に関係づけることを試みるのである。

「人間は世界とは異なったものであるということの原理の強要のもとにありつつ、それと同時に、人間が宇宙に共属していることを深く体験することに存するのである⁷¹。」

つまり、人間と世界（宇宙）との質的差異性（二元論的思惟）と、人間と世界（宇宙）との質的同一性（一元論的思惟）の両方を同時に満たすような倫理をシュヴァイツァーは構想しているのである。そこから、以下のようにシュヴァイツァーは自らの倫理的構想を具体的に展開する。

「倫理は、総じて生き物(*lebendigen Sein*)に対する人間の態度の原理にならねばならない。人間の人間に対する態度、人間の社会に対する態度、社会の人間に対する態度は、倫理ではない。それは倫理の応用である⁷²。」

「道徳的なものの根本原理の内実の定式化において展開する方向は、人間は単に彼の自然的な所属メンバーだけでなく、本来、あらゆる人間、否、一切の被造物との連帯関係に存するということは何らかの仕方で表現にもたらさなければならないのである⁷³。」

⁶⁸ Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Indischen Denker* (C.H. Becksche Verlagsbuchhandlung, 1935), S. 9f.

⁶⁹ Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen* (C.H. Beck, München, 2001), S. 163.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid., S. 168.

⁷² Ibid., S. 172.

⁷³ Ibid., S. 22.

シュヴァイツァーは、人間の被造物に対する倫理的態度を問題にする点において二元論的思惟契機（倫理的要素）を生かしつつ、倫理的対象を全被造物にまで拡張する点で、一元論的思惟契機（宇宙的要素）を保持するのである。つまり、一方において、自然（宇宙）のありさまを直視するならば一人間の自然的要素を含めて一、ある生命体は他の生命体を常に犠牲にして生を営んでいるという現実を常に私たちが見出すので、自然から倫理を導き出すこと（自然と倫理の同一視）を、シュヴァイツァーは批判する。シュヴァイツァーにとって、倫理的態度が問題になるのは常に人間なのである。その点においては、シュヴァイツァーは、二元論的思惟の要素を重視する。しかし、他方において、人間が倫理的に配慮する対象を、単に人類（諸個人）だけでなく、全被造物（宇宙）へと拡張する点においては、一元論的思惟の契機を重要視するのである。そして、このようなシュヴァイツァーの倫理的構想は、一元論的思惟と二元論的思惟を相互媒介する「生への畏敬」の倫理(Ehrfurcht vor dem Leben)—「生への畏敬」の世界観—へと展開されるのである。

「私は世界とは異なっていることから生ずる、世界に対する私の態度は、私の内に存する生への畏敬によって規定されているのである⁷⁴。」

ここでは、シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理の詳細について考察することはできないが、先述したように、シュヴァイツァーは、「世界」の特性を、ある存在の他の存在に対する利己主義的な関係性—世界法則ないし自然法則—として解釈する。しかし、シュヴァイツァーは、人間が全被造物との連帯関係に存しうることから、つまり、「人間が宇宙に共属していることを深く体験すること⁷⁵」によって（一元論的要素）、人間が他の被造物に対して献身的行為をなしうること—自然法則の克服可能性—を考察しているのである。このように人間が宇宙に共属していることを体験する契機によって、人間の被造物への倫理的態度が生じうるのであるが、そのためには、人間（諸個人）は世界とは質を異にする要素をも有しなければならぬと、シュヴァイツァーは考えているのである（二元論的要素）⁷⁶。換言するならば、被造物が有する「生への意志に理解と畏敬⁷⁷」を私たちが示すことを起

⁷⁴Ibid., S.174.

⁷⁵Ibid., S.168.

⁷⁶Ibid., S.144f.

⁷⁷Ibid., S.174.

点として、「愛と助力が生じる」献身の行為的倫理をシュヴァイツァーは考察するのである⁷⁸。

以上から、シュヴァイツァーは諸宗教の理念的類型のみならず、歴史的現象としての諸宗教の錯綜した状況をも考察して一諸宗教の実証主義的な歴史学的研究からの帰結ではないものの一、一元論的思惟と二元論的思惟を相互媒介する共通の視座として「生への畏敬」の倫理（「生への畏敬」の世界観）を構想したと解釈するのである。換言するならば、シュヴァイツァーは、キリスト教に立脚しつつも、キリスト教、インド的思惟、中国的思惟を相互に補完する形で「生への畏敬」の倫理を構想したと解釈することができるのである。それゆえ、「生への畏敬」の倫理は、キリスト教固有の倫理（特殊倫理）にとどまらず、それを越えた射程を有する倫理（一般倫理）であると言えよう⁷⁹。

「世界は、中国的東洋、インド的東洋、二元論的ユダヤ教、キリスト教に妥当する、世界観の根本形態へと定められていないのであろうか。・・・生きた水は、人類における倫理的思惟が現存する限り、世界の諸宗教に注がれる⁸⁰。」

「人類の探求が向かう満足しうる世界観は、何らかの仕方で生への畏敬の世界観(Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben)となるであろう⁸¹。」

結論

これまで、一章において『キリスト教と世界の諸宗教』にもとづいて、シュヴァイツァーの諸宗教の考察の視座—宗教の観念の形式と実質—を明確化し、次いで、

⁷⁸Ibid.

⁷⁹ この問題についてポール・バーサム(Paul Barsam)は以下のように指摘している。「シュヴァイツァーは、先入見あるいは中立的観点から考察しているのではない。彼はその当時の多くの西洋の学者たちがインド的思惟について抱いている偏見と誤解を幾分反映している。それにもかかわらず、彼は学術的なテキストを通じて他の諸伝統との間の橋渡しを試みるのである」。また、バーサムは、ジャイナ教の倫理(ahinsa)が、倫理の対象に限界がないことを説いたという点で、シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理に類似していることを指摘している。その点について、バーサムは以下のように述べる。「シュヴァイツァーのアヒンサとの相互影響は実りの多い取り組みを示している」、「多くのジャイナ教の学者は、シュヴァイツァーの生への畏敬を評価する。生への畏敬は、西洋とインドの倫理的思惟の間の重要な媒介として見られうる」。Ara Paul Barsam, *Albert Schweitzer, Jainism, and Reverence for life*, Syracuse (University Press, 2002), pp.244-245.

⁸⁰ Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*(C.H.Beck, München, 2001), S.175.

⁸¹Ibid., S.172.

二章で、それが具体的に展開された諸宗教の理念的類型的を検討した。しかし、『キリスト教と世界の諸宗教』における諸宗教の考察の視座と、そこから具体的に論じられた宗教の諸類型からは、歴史的現象としての諸宗教の錯綜した状況と、諸宗教の理念的類型との関係性の問題について、シュヴァイツァーは精緻に理論化していなかった。そこで、三章では、遺稿『世界宗教における文化と倫理』において、理念的宗教類型と現実の諸宗教を巡る、一元論的思惟と二元論的思惟の関係性を考察し、そこから、シュヴァイツァーが、諸宗教の理念的類型（一元論的思惟と二元論的思惟）だけでなく、歴史的現象としての諸宗教の錯綜した状況（一元論的思惟における二元論的要素、二元論的思惟における一元論的要素）をも考察して、一元論的思惟と二元論的思惟を相互媒介する共通の視座として「生への畏敬」の倫理—「生への畏敬」の世界観—を構想していることを論じ、「生への畏敬」の倫理は、キリスト教固有の倫理（特殊倫理）にとどまらず、それを越えた射程を有する倫理（一般倫理）であると解釈した。「生への畏敬」の倫理が有する現代的意義は一これまで論じてきたように、「生への畏敬」の倫理は、インド的思惟、中国的思惟、キリスト教等が相互に共有する視座を有しているので一、諸宗教において共有されうる現代の倫理的問題、とりわけ、環境問題（環境倫理）を考えるための重要な視座を、シュヴァイツァーが与えている点に存すると思われる。⁸²というのも、この問題を解決するためには、無機物を含めた生命の連帯性の視点（一元論的思惟）と共に、人間の倫理的実践（二元論的思惟）を必要とするからである。シュヴァイツァーの「生への畏敬」の倫理は、まさにその点を満たしていると言えよう。すなわち、「生への畏敬」の倫理は、倫理的に配慮すべき対象を、全被造物（宇宙）へと拡張しうる射程を有すると共に（一元論的思惟の契機）、人間の倫理的実践的要素（二元論的思惟の契機）を有するのである。ただし、本論においては、古代から近現代に至る西欧の倫理思想史（哲学史）の分析に依拠して構築された、既刊『文化と倫理』における「生への畏敬」の倫理と、伝統的諸宗教の分析を重視して構築された、遺

⁸² シュヴァイツァーの宗教類型（理念的類型と歴史的現象）の分析は、インド的思惟、中国的思惟、キリスト教等、伝統的諸宗教の分析に限定されているが一伝統的諸宗教においてイスラームについて彼は論じていない一、シュヴァイツァーが論じていない諸宗教（無宗教も含めて）においても、一元論的思惟の要素と二元論的思惟の要素の問題は適応可能であると思われる。現代の倫理的課題（環境問題）については以下の文献を参照。富坂キリスト教センター編、『エコロジーとキリスト教』、新教出版会、1996年。

稿『世界宗教における文化と倫理』における「生への畏敬」の倫理—「生への畏敬」の世界観—との連関について論じることができなかったので、その問題について展開していると思われる、遺稿『生への畏敬の世界観』(*Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben*)を考察することで、シュヴァイツァーが、生への畏敬の倫理を構築する際に、西欧の倫理思想史的考察と伝統的諸宗教の分析をいかに媒介させているかを検討することを今後の課題としたい。

キーワード

シュヴァイツァー、世界宗教、キリスト教、倫理、生への畏敬

(Keywords)

Schweitzer, World Religions, Christianity, Ethic , Reverence for Life.

牧会カウンセリングと医療の相補性

——スピリチュアルケアの観点から——

杉 岡 良 彦

(和文要旨)

スピリチュアルケアは日本の緩和医療で注目されてきたが、その充実はこれからの課題である。一方、すでにプロテスタント教会では牧会カウンセリングとして、スピリチュアルケアを含む活動が行われてきた。本論の目的は、牧会カウンセリングのこれまでの展開や問題点を整理し、医療との共通点や相違点を明らかにし、今後のスピリチュアルケアとの関係について論じることである。

牧会カウンセリングはスピリチュアルケアを含むが、対象、治療根拠、治療目標を医療とは異にする。牧会カウンセリングと医療は相補的關係にあると考えられ、両者の協力によって、よりよいスピリチュアルケアが提供できる可能性がある。両者の相補的關係は、身体的、心理的、社会的およびスピリチュアルな生の諸次元とその次元間の相互作用という事実によって支持される。今後は予防医学的観点から、緩和医療や教会内に限定されないスピリチュアルケアが重要になる。

キーワード：牧会カウンセリング、スピリチュアルケア、緩和医療、相補性、次元間の相互作用

(SUMMARY)

In Japanese palliative medicine, medical staff have started to recognize the importance of “spiritual care,” but there remains a need to improve this kind of care. At the same time, Protestants have developed pastoral counseling as a means to respond to the various problems faced by church members. The purpose of this article is to clarify the historical

development and problems in pastoral counseling, sort out the differences and similarities between pastoral counseling and medicine, and discuss how pastoral counseling and medicine can cooperate in spiritual care.

Pastoral counseling includes spiritual care, although it has different kinds of clients, different sources for healing, and different goals in healing. Pastoral counseling may also have a complementary relation with medicine, and through the collaboration of pastoral care and medicine, clients may receive improved spiritual care. The theoretical basis for this complementary relation is supported by the ideas of both the multi-dimensional unity of life and the mutual interaction of the physical, mental, social, and spiritual dimensions of the human being. From the perspective of preventative medicine today, too, there is a need for palliative care and also for a form of spiritual care that goes beyond something practiced only within the Church.

Key words: pastoral counseling, spiritual care, palliative medicine, complementarity, mutual interaction of human dimensions

はじめに

医療と宗教（以下では主としてキリスト教を指す）は、特に自然科学の進歩に支えられた近代医学の発展以降、大きくかけ離れてしまったと一般には考えられている。現在の多くの医療者は、宗教が医療に関与できる領域があるとは通常考えないし、むしろ宗教の教理に起因した医療ネグレクトによる幼児死亡のニュースなどは宗教への疑念を強める。こうした現状のなか、緩和医療ではスピリチュアルケアの重要性が明示されている。スピリチュアルケアは、乖離した医療と宗教両者の関係を再び結びつけ、新たな関係を構築するための重要な領域となる可能性があると思われる。

緩和医療とは別に、キリスト教教会（特にプロテスタント）では牧会カウンセリング（pastoral counseling）を中心に信者たちの悩みや苦しみに向き合ってきた。ここにはスピリチュアルケアが含まれている。しかし、これまでは教会におけるスピ

リチュアルケアの実践やその健康影響への貢献が過小評価されてきたのではなかろうか。スピリチュアルケアの観点から宗教と医療の関係を考えるとすれば、まずこれまで実践されてきた牧会カウンセリングを見直し、次に牧会カウンセリングと医療の関係を考察する必要があるだろう。

本稿ではこうした問題意識のもと、(1) 牧会カウンセリングのこれまでの展開や問題点を整理し、続いて(2) 牧会カウンセリングと医療の関係を論じる。最後に、(3) 医療現場のスピリチュアルケアと牧会カウンセリングの関係と今後の展開について考察する。

1. 牧会カウンセリング

1. 1. スピリチュアルケアの区別

スピリチュアルケアとは緩和医療でどのように定義されているのだろうか。そこでは全人的苦悩として身体的、心理的、社会的、およびスピリチュアルな苦悩（スピリチュアルペイン）が区別される。スピリチュアルペインは「生きる意味」、「苦しみの意味」等に関わる苦悩であり、この苦悩に対するケアがスピリチュアルケアであるとされる¹。本稿ではスピリチュアルケアをその実践される状況から二つに分類する。一つは、緩和医療で使用される場合の「スピリチュアルケア」であり、本稿では括弧つきで表す。もう一つは、医療現場や病気の有無に関係なく生きる意味等に関わる苦悩へのケアとして使用される広義のスピリチュアルケアであり、前者の「スピリチュアルケア」はここに含まれる。

さらに、このスピリチュアルケアはその内容からも二つに分類できる。W.キッペスは、スピリチュアルケアを、哲学的ニーズが満たされない場合に生じる苦悩へのケアと宗教的ニーズが満たされない場合に生じる苦悩へのケアに分ける²。前者の苦悩は、生きる意味、苦しみや悲しみの根拠が見出せない苦悩等であり、後者は神などの超越者との関わりの中で生じる罪の意識や神の存在への疑念などに由来する苦悩である。もちろん両者の苦悩は密接な関係にあり、神の存在（あるいは愛）を認識する中で、哲学的苦悩が軽減あるいは解消されることもあれば、神の存在へ

の疑いや深い罪意識のゆえに深刻な哲学的苦悩にいたるケースもある。

1. 2. 牧会カウンセリングとスピリチュアルケアの関係

さて、牧会カウンセリングとはどのようなカウンセリングあるいはケアであり、スピリチュアルケアとどのような関係を有するのだろうか。プロテスタント教会において、牧会 (pastoral care) とは羊飼い (牧者) の働きに由来し、牧師の重要な務めの一つで、「教会を強め、支え、整え、建て、とりなし、癒し、一つにする働き」³である。そして牧会カウンセリングとは、「人生において出会うさまざまな苦痛に際して、それと取り組むために、牧師に牧会的な助けを求めている個人・夫婦・家庭に提供される牧会配慮の特別な一つのタイプ」⁴であるとされる。また、この領域の第一人者の一人とされるヒルトナー (Seward Hiltner) は牧会カウンセリングの目的が教会それ自体の目的と同じであることを指摘し、「ひとびとをキリストとキリスト者との交わりに連れ来たり、彼らが罪を認めて悔い改め、神の自由な賜物である救いを受け入れることを助け、また彼らが兄弟の交わりと愛とをもって仲間と共に生きるように助力し、以前の疑念と不安とに代わって信仰と確信とをもって行動できることを得させ、不和が支配していたところに平和をもたらしことを目的とする」⁵と明記した。

よって、牧会カウンセリングはキリスト者において行われるケアという制限はあるものの、相談者の病気の有無にかかわらず、またその苦悩の内容も宗教的ニーズやそれが満たされない苦悩へのケアを中心とするだけでなく、あらゆる生の側面に関わるものである。つまり、牧会カウンセリングは広義のスピリチュアルケアを含むものである。

1. 3. 牧会カウンセリングとそれに関わる活動の問題点

歴史的に見れば、フロイト (Sigmund Freud) に代表される精神医学 (精神分析学) や心理学の理論と、特にカウンセリングという具体的な実践方法を取り入れながら、牧会活動の充実を目的として、牧会カウンセリングが発展してきたと言える。特に

日本では、その導入においてカール・ロジャーズ（Carl Ransom Rogers）によるカウンセリングの技法が大きな影響を与えたことはよく知られており、それは非指示的（non-directive）、あるいは来談者中心（client-centered）のカウンセリングであると言われる⁶。牧会カウンセリングは悩みをもって教会を訪れる人々に対応する際に不可欠な考え方と技法であり、実践神学の一部として、神学校でも教えられている。病める人々に真摯に向き合おうとすると、諸科学の理論と実践方法を取り入れて問題を解決しようとする牧会カウンセリングは、医療者側から見てもメンタルヘルスに対する重要な教会内での取り組みであると思われる。

だが、現実の教会や諸宗教内でのあり方に目を向けると、宗教者が必ずしも人々の救いに十分に関与できていないのではないかという問題がある。その理由は、いくつも考えられようが、例えば以下のような二つの問題点を指摘することができるだろう。一つは、説教を中心とし、本人の問題点を聖書等に基づいて指摘する、いわゆるパターナリスティックな態度あるいはそのような相談者との関係が、過去には主となっており、その伝統が多かれ少なかれ様々な仕方で現在も持続している可能性が挙げられるだろう。医療においては、医師患者関係を表す言葉として、「パターナリズム」という表現がかつては用いられたが、現在では医師患者関係（あるいは患者医療者関係）は、パートナーシップに基づく関係が望ましくとされている。医療現場でのパターナリズムの背景には、専門知識をもつ者（医療者）ともたざる者（患者）という前提があるが、それはかつての神父と信者という関係も同様である。前者は神の言葉である聖書を読み、理解することができ、神学的知識を豊かにもつが、後者はそうではないと考えられていた。もちろん、プロテスタント教会はこうした聖職者の特権に対して異議をとなえてきたし、カトリック教会も、特に第二ヴァチカン公会議（1962-65年）を経て、神父と信者の関係が大きく見直された。しかし、現実には目を向ければ、パターナリスティックな関係は、程度の差こそあれ潜在的に教会内に認められ、そのことが牧師や神父が信者の悩みに十分応えられていない原因の一つになりうる。宗教内へのカウンセリングの導入や牧会カウンセリングの創設には、こうした力関係への反省があることは否定できない。このことは次の第二の理由にも関連する。

宗教者が必ずしも人々の救いに十分に関与できていないのではないかという問

題の二つ目の理由として、ロジャーズの来談者中心と呼ばれるカウンセリング方法（より正確には、その不十分な理解に基づく導入）に由来する問題がある。ロジャーズの来談者中心療法が教会においても受け入れられ、「受容・傾聴・共感」に基づくカウンセリングの方法が広まった。「受容・傾聴・共感」は、現在のあらゆる心理療法の基本的な態度になっているといえる。非指示的な関与は、先に見たパターンリズムとは対照的であり、実際にこうした関わりにより、改善に向かう人たちはたくさんいる。しかし、それは心理療法の基本あるいは入口であっても、すべてではない。河合隼雄は日本の心理療法にロジャーズが与えた役割について、（１）日本人特有の説教好きな傾向に大きな衝撃や反省を与えたこと、（２）それ以前の精神分析の難解な理論を学ばなくても、極論すれば素人でも来談者を受け入れることで効果を得られる点を提示したこと、を挙げる⁷。また、その一方で、西洋人の言う意味での自我がそれほど確立していない日本人にとって、クライアントを「受容する」程度が無制限なものとなり、カウンセラーの自我を崩す可能性がある、と指摘する。

今から約 40 年前の心理療法の現状に向けられた河合のこの指摘は、現在の牧会カウンセリングの現状にも当てはまる。特に、ロジャーズの技法が有する上記の二番目の特徴（２）によって、カウンセリングが専門家だけに限られた方法ではなく、「その意志のある人なら誰にでも」広く門戸が開かれる可能性が出てきた。つまり、牧会カウンセリングは、元々長期間にわたる神学をはじめとする多くの勉強と研鑽を積んだ牧師に任されていたが、次に信者たちにも可能となってくるのである。つまり、ここで教会内で行われるカウンセリングの担い手の拡大（牧師から信徒へ。牧会カウンセリングからキリスト教カウンセリングへ。）という事態が生じる⁸。もちろん、信者たちは熱心にカウンセリングの基本的な勉強を行う。それは「イエスが苦しむ人々や病める人々を無条件に受け入れた」という観念が、彼らキリスト者を突き動かす大きな動機となるからである。そして、こうしたイエスの態度に対する憧れが、教会内のカウンセリングにおいて「受容・傾聴・共感」という態度をさらに強化する。だが、その無条件の受け入れという態度が、時として来談者そのものの自己愛と依存を増長させる可能性をもつ⁹。一方では、カウンセリングの不十分な学びと無条件の受容という宗教者としての義務感が複雑に絡み合い、他者への

奉仕や隣人愛の実践が、結果的に牧師や信者自身を疲弊へと至らしめる可能性が生じる¹⁰。

2. 認知療法

以上のような問題点があるとはいえ、牧会カウンセリングは教会に通う多くの人々のスピリチュアルなあるいは心理的健康に主として貢献してきた。ところで、こうした牧会カウンセリングは現代の精神医学的な理論とは、まったく接点をもたない営為なのだろうか。牧会カウンセリングと医療の関係を論じる本稿では、両者の接点を探究することは重要な課題となる。この問題を考察するにあたり、まず現在精神療法として広く採用されている認知療法を取り上げたい。1970年代からアメリカの精神科医であるアーロン・ベック（Aaron Temkin Beck）が主としてうつ病患者を対象に始めた認知療法（現在では行動療法を合わせて認知行動療法と呼ばれることも多い）は、世界中の臨床現場で広く応用され、現在では精神療法の中心的な役割を担っている¹¹。日本でも、2010年4月から認知療法の「うつ病」に対する保険適用が認められるなど、非常に注目を集めている精神療法である。以下では認知療法の基本的な考え方を、うつ病を例に挙げながら考える¹²。うつ病では、物事を悲観的に考えてしまう。仕事の些細なミスや上司からの叱責も、うつ病患者では、例えば、「自分はもうこの仕事を続けていけない」、「自分は何をやっても駄目だ」という否定的な考えが浮かんでしまう。こうした頭の中に瞬間的に浮かんでくる考えを認知療法では「自動思考」と呼び、この自動思考を生み出す考え方のクセ（あるいは枠組み）を、「スキーマ」と呼ぶ。自動思考は、われわれの気分・身体・行動に影響を与えるが、好ましくない自動思考によって影響された「気分・身体・行動」は、さらに好ましくない自動思考（あるいは状況）を強化するというように、悪循環が生じる。認知療法の目的は、「認知（見方・考え方）を変えることで悪循環（状況・認知・反応）を解消すること」、および「柔軟で、現実的な対応ができるようになること」であると言える。

このように認知療法は、相談者が現実の生活の中で何に悩んでいるのかを具体的に明らかにし、相談者自らに「自動思考」と「認知の歪み」に気づかせ、その「認

知の歪みの修正」によって、その問題が対処可能になるようにさせる。その意味で認知療法は、極めて現実的な問題を、現実に対処可能な方法で扱う。それでは、こうした認知療法と牧会カウンセリングの関係をどのように考えればよいのだろうか。

3. 牧会カウンセリングと認知療法の関係

3. 1. 牧会カウンセリングと認知療法の共通点

認知療法でいうところの「認知の歪みの修正」とは、「自動思考を生みだすスキーマの修正」である。そして、そのスキーマとは、「物事を認識する際の思考の枠組みやフィルター」と考えることができる。通常、認知療法では、日常生活で生じる自動思考をノートなどに記入することによって、その背後にあるスキーマに患者自らが気づくように促す。一方で、宗教的な救いの一つのメカニズムも同様に、スキーマの修正が生じることによると考えることができるだろう。それによって世界に対する見方が大きく変えられる。そこでは、「パウロの回心」(使徒9・1－19)にあるような、突然の劇的な変化もあるかもしれないが、多くの場合には、牧師や神父の支援の下で、祈りや兄弟たちとの交わりを通じてもたらされることが考えられる。例えば聖書を通じて知ることのできるイエスの言葉や生き方、さらに使徒たちの行いが、われわれの好ましくないスキーマを修正する豊かな資源となる。

3. 2. 牧会カウンセリングと認知療法の相違点

牧会カウンセリングと認知療法が、スキーマの修正という機序を共有するとしても、両者には明らかな違いもあり、その点を明らかにしておく必要がある。

3. 2. 1. 対象の違い

牧会カウンセリングは、基本的に同じ教会のキリスト者を対象とするが、認知

療法の対象者は、多くの場合（特に日本において）キリスト者ではない。また、牧会カウンセリングでは相談者は何らかの精神医学的な疾患名がつけられているわけではないことが多いが、病院やクリニックで行われる認知療法では様々な疾患を患った人々が対象となる。

3. 2. 2. 治療的根拠の違い

牧会カウンセリングと認知療法が結果的にスキーマの修正に至り、本人の苦みの解決につながるとしても、前者の治療的根拠¹³が神にあるとする点は、忘れられてはならない。「『わたくしは植え、アポロは水を注いだ。しかし、成長させてくださったのは神です』（I コリント 3・6）とパウロの言う通り、牧師と信徒のカウンセリングのプロセスも、それを祝福し、良い結果を与えてくださる神との関係が無ければすべては空しくなるのである」¹⁴と、指摘されている通りである。筆者がこの点を特に重視したいと考えるのは、牧会カウンセリングにおける様々な心理学や精神医学の理論と技法の導入は、病める人々の効率的な援助を提供できる可能性を開く一方で、こうした既存の理論と技術の導入が牧会カウンセリング自体の世俗化・脱宗教化につながり、結局はいくつかの精神療法の中に吸収されてしまう可能性を危惧するからである。

3. 2. 3. 治療目標の違い

認知療法の場合には、あくまでも現実的な問題を、誰もが実行可能な方法を用いて対処しようとする。たとえば「根拠のない決めつけ」（小さなミスでも、自分には仕事を続ける能力がないと考えてしまう）、「べき思考」（～すべきだという考えにとらわれ、実際そのように出来ない自分を責めてしまう）、さらに「白黒思考」（与えられた課題は100%完璧に行わなければならないと思い、自分を過度に追い込んでしまう）などの「認知の歪み」を自覚的に修正することで、結果的にうつ病をはじめとする精神疾患を治療する。つまりこうした治療では、あくまでも「平均からの逸脱」（ここでは、個人がそれまで通常実行可能であった能力の低下等を

意味する)を、元のレベルまで回復させることが目指されているといえる。しかし、牧会カウンセリングでは、こうした「平均からの逸脱の回復」は、結果としてもたらされることがあっても、決してそれが第一の目標となるものではかろう。なぜなら本来牧会カウンセリングでは、キリスト者がよりキリストに似たものとなること、その霊的成長が目指されているからである¹⁵。ここでは、そうした霊的成長の結果として、平均からの逸脱という病的状態が癒されると考えられる。

4. 牧会カウンセリングと医療の相補性

4. 1. 協力による諸問題の解決

以上の考察をふまえ、牧会カウンセリングと医療の協力に関し具体的に検討する。牧会カウンセリングにおける無制限な受容や共感によって、相談者の自己愛を肥大化させるだけではなく牧師や信者も疲弊してしまう可能性を指摘したが、これは相談者がどのような疾患あるいは性格傾向を有するのかを明らかにすることにより回避できる可能性が高い。例えば、妄想を抱く統合失調症患者の体験を傾聴し続けることは、場合によっては妄想の内容を強め症状をより悪化させてしまうこともある。現在では、幻覚妄想に有効な薬剤がいくつも使用可能であり、抗精神病薬の使用は多くの場合不可欠である。

特に問題となりやすいのは、いわゆるパーソナリティ障害を患った人々の場合であろう。彼女（あるいは彼）らは、統合失調症の人々と比べ、病気であるという判断が一般に難しい。しかし、こうした人々は、安定した人間関係を構築することが困難で、時にリストカットなどの自傷行為や大量服薬による自殺企図を行うこともある。彼女らはある時は非常にカウンセラーを持ち上げ、理想化してくれるので、専門家ではない教会の信者は自分の関わりを少し誇らしくさえ思う。そして彼女の改善を神に感謝する。しかし、その後、ささやかな問題がきっかけで（あるいは思い当たる問題が無くても）、「私は貴方を信頼して教会に来たのに、あなたに見捨てられた」、「神にも愛されていない！」と突然敵意や攻撃を向けることもあるのだ。そして彼女に関わった教会の信者自身が無力感にさいなまれる。「彼女が良くなら

なかったのは、私の受容が、共感が、傾聴が、不十分だったからだ」、「私が真剣に神に祈っていなかったからではないか」などの自責感が、信者に押し寄せる。こうした例は、どの教会内でも程度の差こそあれ観察されることであろう。

これらの問題に対処するには、精神医学的診断が大きな助けとなる。もし、その相談者が統合失調症や境界性パーソナリティ障害の可能性が高いのであれば、「受容・傾聴・共感」は最初の信頼関係構築においてはもちろん有用であるが、それだけでは最終的に相談者の期待に応えることは難しいだろう。前者においては特に抗精神病薬が、後者においては認知療法や弁証法的行動療法¹⁶の有効性が知られている。つまり、「精神医学的な診立て」が、牧会カウンセリングにおいても重要となる場合がある。つまり、相談者という対象がどのような疾患あるいは性格傾向を有するのにかにより、治療者側が主として用いる方法論の変更が迫られる。この意味で、牧会カウンセリングに精神医学の協力は実践上も有用である。

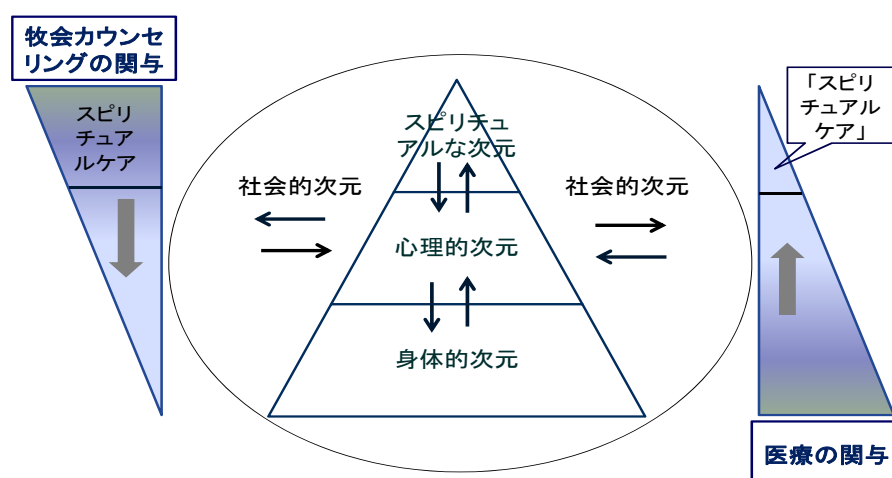
4. 2. 次元間の相互作用に基づく牧会カウンセリングと医療の関係

上記のように、牧会カウンセリングと医療の協力が必要なのは、両者が同じ対象者を別の視点から眺め（観察し）、対応するという方法論的立場の違いによるだけではなく、そもそも人間が身体的、心理的、スピリチュアルな次元を有し、また他者との交わりにおいて生きる社会的な存在でもあるという、存在論的な理由に由来する¹⁷。人間の生が諸次元を有するならば、それぞれの次元に対するケアも当然必要となる。ここにスピリチュアルケアが要求される根拠がある。しかしもう一つの問題がある。それは、スピリチュアルな次元が他の諸次元と何ら関わりをもたないのかどうかである¹⁸。

現実はこの点について何を示しているだろうか。スピリチュアルペインは生きる意味や人生の意味の喪失に伴う苦悩を含むとすれば、そうした意味の発見は単なるスピリチュアルペインの癒しに終わるのではなく、その人の心理状態も変え、他者との関わりをはじめとする社会的関係も変化させ、さらにその結果として身体の状態にも変化を与える可能性がある。こうした事例は、日常生活においても臨床現場においても広く観察されることである。つまり、われわれの日常の観察は、スピリ

チュアルな次元が、身体的、心理的、社会的な次元にも影響を与えることを示している。一方で、大きな心理的苦しみだけではなく、重い身体疾患や他者との関係の悪化も、その人のスピリチュアルペインの原因（あるいは誘因）となりうる。このように、スピリチュアルな次元と他の次元は互いに直接的あるいは間接的に影響を与えあうと考えるべきである。

この点をふまえるなら、生の諸次元と牧会カウンセリングおよび医療の関与の程度は【図】のように示ことが出来るだろう。先に見たように、牧会カウンセリングの対象は宗教的苦悩に限定されるものではなく、その範囲は信仰を中心としたあらゆる生の側面に及ぶ。さらに、次元間の相互作用を考慮するなら、その苦悩の軽減によって、心理的、身体的、社会的苦悩にも影響を与えうる。その意味で、牧会カウンセリングは身体的苦悩とも無関係ではない。一方、医療は身体的苦悩の軽減や解決を主な目的とするが、その軽減によって心理的、社会的さらにスピリチュアルな苦悩も改善されることがある。



【図】生の諸次元と牧会カウンセリングおよび医療の関与の程度

注) 牧会カウンセリングのスピリチュアルケアは信仰を中心とし、身体的次元へと拡大する。医療は身体的次元への関与から、「スピリチュアルケア」へと拡大する。医療の「スピリチュアルケア」は非宗教的・哲学的である。詳細は本文参照。

このように牧会カウンセリングと医療はその主な対象とする生の次元は異なるが、そのケアやキュアは程度の差はあるにせよ、あらゆる生の次元に影響をあたえる。両者の協力により、両方がお互いの欠けたところを補い、相談者へのより適切な対応が可能となる。われわれはこのような両者の関係を、後に述べる内的相補性に対し、外的相補性と呼ぶことができる¹⁹。一方で、医療は牧会カウンセリングを

通じて人間存在の霊的側面や患者の隠された宗教性（Unbewußte Religiosität）²⁰などを学ぶことにより、医療そのものがより全人的な医療を実践するように促される。また牧会カウンセリングは医学的診断や身体的心理的な知識を学ぶことで、宗教者が提供できるケアの本質をより明らかにし、より適切な牧会カウンセリングの在り方を発展させることが出来るだろう。つまり、牧会カウンセリングと医療はお互いから学ぶことによって、自らの在り方自体を反省し、さらなる改善が可能となる。これは内的相補性と呼ぶことが出来る。このように両者は、先に見たように治療的根拠や治療目標において違いを有しながらも、相補的關係にある。両者は協力し合うことでより良いケアを提供できるし、実際それは相談者にとって有益なのである。

最後に、医療現場のスピリチュアルケアと牧会カウンセリングの関係、および今後の課題について考える。

5. 医療現場の「スピリチュアルケア」と今後の展開

5. 1. 緩和医療での「スピリチュアルケア」への牧会カウンセリングの関与

先に、スピリチュアルニーズは哲学的ニーズと宗教的ニーズに区別されることを紹介したが、日本の「スピリチュアルケア」ではそのほとんどが哲学的ニーズが満たされない場合の苦悩に対するケアであり、その対象者もキリスト者でない人たちが大多数である。こうした事実から、日本では牧会カウンセリングが緩和ケアに関与できる範囲は限られたものとならざるを得ない。牧会カウンセリングはそもそも患者がキリスト者である場合に限られるからである。

しかし、緩和医療の「スピリチュアルケア」の担い手を考える時、牧会カウンセリングあるいはキリスト教カウンセリングを実践してきた牧師や信者たちは、臨床現場での適切なトレーニングを積むことで、大きな役割を果たすことが出来る。その理由は、少なくとも三点挙げられるだろう。一点目は、彼らがたとえ宗教的な教理を積極的に語らないとしても、生きる意味、病気の意味、死後の在り方等について教理に裏づけられた多くの知識を有している点がある。それらは必要に応じ、一つの参考となる物語として患者と共有される。二点目は、例えばキリスト者であれ

ば、祈りを通じて神を賛美し、神の声に静かに耳を傾けるなど、人格的交わりに親しんでいるので、臨床場面で患者のニーズにじっくり耳を傾けること、あるいはただ寄り添うことにも長けている点が挙げられる。三点目は、多くは無宗教と言われる日本人であるが、実際の現場では、互いの信頼関係が深まるにつれて、それまで語られなかった死後の世界への関心、病気と罪の関係など、先に言及したような患者自身の隠された宗教性が顕わになってくることも少なくないからである。

このように、緩和ケアにおいて牧会カウンセリングそのものの関与は極めて限定的に見えるが、そのケアの担い手や資源^{リソース}として、牧会カウンセリングは大きな貢献を果たし得る。

5. 2. 「スピリチュアルケア」の拡大——医療現場から日常へ——

現在の医療では、スピリチュアルケアは緩和医療の現場に限られることがほとんどである。その対象となるスピリチュアルペインは死に直面した際に顕在化しやすいとはいえ、緩和医療現場に限定されるべきものではない。生きる意味や神の存在を問い、疑い、そしてその答えを見出すことができずに深い苦悩にいたることは誰もが程度の差こそあれ体験する。それは、フランクフルも指摘するように人間であるが故の苦悩であり、人間がスピリチュアルな次元を有することの証でもある。このように、緩和医療の中に投げ込まれたスピリチュアルペインという一つの概念は、これまでの諸学説の助けを借りながら、ゆっくりと周囲に波紋を広げて拡大していく。しかし、このゆるやかな波紋を受け止める概念を医療は有しているのであろうか。

医療を治療という観点だけから眺めるならば、その可能性は期待できない。しかし、医療には治療医学だけではなく、予防医学も、さらに健康増進を目指す医学もある。そして、少子高齢化と医療費の増大という現実、予防医学や健康増進医学の発展を促す大きな要因となる。すでに、スピリチュアルケアが心身の健康に影響を与える可能性に関する科学研究は多くある²¹。また、わが国の死因第一位である悪性新生物（がん）の多くは、様々な要因が関与しているとはいえ、加齢に伴う遺伝子異常の結果であり、一種の老化現象であるとの認識も広まりつつある。こう

した認識は、がんとの対決ではなく、がんとの共生という考えを導く。後者の考えは、自らの人生の意味や残された生命の過ごし方を改めて深く問い直す契機となる。

このように、本来スピリチュアルケアが必要とされる様々な局面があるにもかかわらず、今日までその重要性が十分認識されてこなかったのである。それは現在、医療と宗教が乖離したものとなっており、両者の関係に対する考察が積極的に行われてこなかったことも一因であろう。本来、スピリチュアルケアは緩和医療や教会内に限定されるべきものではない。そして、むしろ現在の社会的状況がその変更を要請している。

牧会カウンセリングは今後緩和医療を超えて広まる可能性のあるスピリチュアルケアのひな型となりうるものである。よって本稿では、牧会カウンセリングの有する問題点や課題、医療との相違点、両者の相補性という関係を考察した。われわれは人間の生の諸次元とその相互作用に関する事実に立脚しつつ、医療と宗教のそれぞれが提供可能なケアの本質と相違点、両者の相補的な関係を明らかにし、スピリチュアルケアを含めた全人的でより適切なケアの提供を今後さらに追求していく必要がある。

〈注〉

1) WHO Expert Committee on Cancer Pain Relief and Active Supportive Care, *Cancer pain relief and palliative care*, (Geneva, World Health Organization, 1990), p.11. 武田文和訳『がんの痛みからの解放とパリアティブ・ケア—がん患者の生命へのよき支援のために』金原出版株式会社、1993年、5頁。

2) W.キップス『スピリチュアルケア』サンパウロ、2005年、72-78頁。

3) 森野善右衛門「牧会」(『岩波キリスト教辞典』岩波書店、2002年) 1041頁。

4) 西垣二一「教会史における牧会カウンセリングの歴史」(『講座 現代キリスト教カウンセリング 第1巻 キリスト教カウンセリングとは何か』日本基督教団出版局、2002年)、39頁。

この中で西垣は、カウンセリングという言葉が聖書にも多く用いられている事を指摘している。*ya'ats* というヘブライ語は、旧約聖書では「王を助けて、神のみ旨を実行する大層重要な役割をする働きや人を指している」が、英語の名詞では *counselor*、動詞では *counsel* と表現されている

点に注意を促す。牧会カウンセリングは、世俗のカウンセリングよりも古い歴史を持ち、元来カウンセリングは「人間の心の働きを越えた、神から出た、神の働きに属する事柄」として用いられていた点を強調する。

5) Seward Hiltner, *Pastoral Counseling* (New York, Abingdon Press, 1949), p.19. 西垣二一訳『牧会カウンセリング キリスト教カウンセリングの原理と実際』日本基督教団出版局、1969年、21-22頁。

6) 保坂亨、浅井直樹「日本におけるクライアント中心療法」(村瀬孝雄・村瀬嘉世子編集『ロジャーズ：クライアント中心療法の現在』日本評論社、2004年) 222-233頁。

7) 河合隼雄「日本における心理療法の発展とロジャーズ理論の意義」(『教育と医学』慶応義塾大学出版会、第18巻 第1号、1970年)、11-16頁。

8) 現在では、担い手の拡大によって、牧師が主体となるのが牧会カウンセリングであり、信者(その中には専門的訓練を受けた臨床心理士なども含まれる)によってもおこなわれるカウンセリングは広く「キリスト教カウンセリング」とよばれる。例えば2002年に『講座 現代キリスト教カウンセリング』全三巻が、2009年からは『キリスト教カウンセリング講座ブックレット』(キリスト新聞社)が順次出版されている。いずれも「牧会カウンセリング」ではなく、「キリスト教カウンセリング」と表記されている。

9) 自己愛(あるいは自己愛性人格障害)とうつ病(気分障害)との関係、またこれまでの(古典的な)メランコリー型うつ病と新たなタイプのうつ病の出現などが最近指摘されているが、こうした自己愛の治療的扱いにおいて、非指示的療法はあまり有効ではない。いわゆるカウンセリングの講義で教えられる「受容・傾聴・共感」は、患者と治療者との最初の信頼関係の構築において当然必要とされるものであるが、治療が進むにつれて必要に応じ、より指示的な対応も必要とされる。

10) 森田喜之「現場からの報告」『癒しの神学』キリスト新聞社、2009年、129-142頁。

11) Beck AT, Dozois DJ, Cognitive Therapy: Current Status and Future Directions. *Annu. Rev. Med.* 18:62, 2011, pp.397-409.

12) 大野裕『こころが晴れるノート うつと不安の認知療法自習帳』(創元社、2003年)は実践的入門書として定評がある。うつ病を取り上げた理由は、現在日本で最も患者数が増加している精神疾患であり、その病態の解釈や対応を含め社会的にも大きな問題を投げかけているためである。以下は分かりやすい入門書である。中嶋聡『新型うつ病のデタラメ』新潮新書、2012年。

13) 牧会カウンセリングがそもそも医学的意味での治療を目指さないとしても、相談者の悩みを解決に導く点で、ここでは治療的と表現する。

14) 三永恭平「牧会カウンセリングとは何か」(『講座 現代キリスト教カウンセリング 第1巻』、20頁。傍点は引用者による。

15) Howard J. Clinebell, *Basic types of Pastoral Care* (Nashville, Abingdon Press, 1984), p.67. 佐藤陽二訳『牧会カウンセリングの基礎理論と実際』聖文舎、1980年、70頁。クラインベルは、牧会カウンセリングを一般のカウンセリングや精神療法と比べた場合、その特徴は、「霊的成長があらゆるケアとカウンセリングにおいて本質的な目的となっている」点にあると指摘する。彼は、初期の牧会カウンセリングがロジャーズやフロイトの理論に基礎を置いていたことを指摘し、新たに修正モデルを提唱した。

16) Binks CA, Fenton M, McCarthy L, Lee T, Adams CE, Duggan C. Psychological therapies for people with borderline personality disorder. *Cochrane Database Syst Rev*. 2006 Jan 25;(1):CD005652.

17) Frankl V. E., *Man's Search for Ultimate Meaning* (Basic Books, 2000), pp.31-38. 以下も参照。教皇庁国際神学委員会 岩本潤一訳『人間の尊厳と科学技術』カトリック中央協議会、2006年。

18) Tillich P., "The Meaning of Health," in *The Meaning of Health: Essay in a Existentialism, Psychoanalysis, and Religion*, ed. Perry LeFevre (Chicago, Exploration Press, 1984), pp.165-173. 相澤一訳「宗教と健康の関係——歴史的考察と倫理的諸問題」『宗教と心理学の対話——人間精神および健康の神学的意味——』教文館、2009年、65-79頁。

19) 澤瀉久敬は科学と哲学の関係を内的相補性、外的相補性としてとらえた。澤瀉久敬『哲学と科学』NHK出版、1967年、127-151頁。

20) Frankl V.E., *Der unbewußte Gott* (Wien, Amandus-Verlag, 1949) pp.89-108. 佐野勝利、木村敏訳『識られざる神』みすず書房、2002年、78-95頁。

21) 以下は2010年までのこの領域の集大成である。H. G. Koenig et al., *Handbook of Religion and Health, Second Edition* (New York, Oxford University Press, 2012)

ダライ・ラマ 14 世における環境思想

—植物の位置づけを中心に—

辻 村 優 英

(和文要旨)

近代の科学技術や経済活動等に大きく依存する地球環境問題 (global environmental issues) の解決に向けて、様々な学問分野からのアプローチが試みられている。宗教学もその例に漏れず、諸宗教と環境との関わりについての研究 (例えば、Harvard University Press から出されている Religions of the World and Ecology シリーズ) がなされている。そうしたなかで、本論文が目的とするのは、地球環境問題に対する仏教的アプローチの一例としてダライ・ラマ 14 世の環境思想を取り上げ、その輪郭を描くことにある。彼が示唆する環境思想は、非暴力によって特徴付けられる。非暴力の対象となるのは有情であるが、その際問題となるのは植物の位置づけである。中国・日本には草木成仏思想があるけれども、ダライ・ラマにおいてはそうではなく、植物は有情に含まれない。結果、植物は縁起の論理を媒介することにより、環境思想の中に組み込まれることとなる。

キーワード：エコロジー、仏教、植物、非暴力、縁起

(Summary)

There are various academic approaches to resolving global environmental issues and the study of the science of religion constitutes one such approach. This paper is situated among the various studies religions and ecology and focuses on the environmental thought of the 14th Dalai Lama as an example of a study of Buddhism and ecology, or a Buddhist approach to environmental issues. The Dalai Lama's environmental thought is characterized by non-violence toward all sentient beings. The issue, here, is whether plants and trees are

included among sentient beings. In China and Japan, it is said that plants and trees can attain Buddhahood. In the Dalai Lama, however, plants and trees are not included among sentient beings, and therefore not among the direct objects of compassion. Therefore, their protection is based on the concept of interdependence.

Keywords: ecology, Buddhism, plants, non-violence, interdependence

1. はじめに

産業と国際貿易がグローバル・エコノミーを作り出し、世界規模のコミュニケーションが空間的距離や言語や人種といった古い境界を消しつつあるなかで、我々が分かち合う小さな惑星上で生じている環境危機に対処するには、他者の役に立とうという普遍的責任(Universal Responsibility)が必要である[Dalai Lama 2007: 40-52]とダライ・ラマ 14 世（以下、ダライ・ラマと略す）が演説したのは、1992 年にリオデジャネイロで開催された第 1 回「地球サミット(Earth Summit)」すなわち「国連環境開発会議(United Nations Conference on Environment and Development)」においてであった。「持続可能な開発(Sustainable Development)」を旨とする「アジェンダ 21(Agenda 21)」を採択したこの会議は、環境保護や貧困対策の取り組みが地球規模で広がる契機となった。それから 20 年を経た今年(2012 年)、6 月 20 日から 22 日にかけて通称「リオプラス 20(RIO+20)」すなわち「国連持続可能な開発会議(United Nations Conference on Sustainable Development)」が開催されたのは記憶に新しい。

それと息を合わせるように、6 月 2 日京都にて「伝統宗教シンポジウム 宗教と環境—自然との共生」(天台宗比叡山延暦寺・高野山真言宗金剛峯寺、神社本庁主催、読売新聞社共催)が開かれ、半田孝淳天台座主、松長有慶金剛峯寺座主、田中恆清神社本庁総長の三者が手を取りあう姿が新聞の紙面を飾った。このシンポジウムでは「自然環境を守る共同提言」がなされた。その内容は、日本人が「山川草木のいたる処に神々の存在を感じ、自然と共存して」きたと指摘し、「天地万物に神仏が宿るという教えを共に持つ天台・真言の両宗と、神社神道とが、互いに宗派の垣根を越えて協力しあい、中核となってその輪を広げ、世界の人々に、あくなき自然破

壊の阻止と、日常生活の根本的な見直しを、積極的に働きかけてまいりたいと決意し、このことを共同して提言」するというものである¹。

立本成文は、「地球環境問題は自然の不自然だけではなく、人間の生活すべてがかかわる複雑な問題」であって、「一人ひとりができる環境問題の解決は、暮らし方、ライフスタイルを考えなおしていくしかない」く、「山川草木の思想が地球環境問題解決の根源的な哲学となる可能性を秘めている」として、山川草木の思想を評価している[立本 2012: 27]。もちろんこうした積極的な評価もあれば、こうした思想があったにもかかわらず日本は環境問題を抱えているという指摘もある[Shrader-Frechette 1991: 20]。山川草木の思想の有効性についての議論は、本稿の域を超えているのでここでは扱わない。本研究ではダライ・ラマ 14 世における草木の位置づけを考察しつつ彼の環境思想の一端を明らかにしたい。

2. 仏教と環境に関する議論の類型化とダライ・ラマの位置づけ

仏教と環境思想にかんする先行研究のなかでダライ・ラマに触れたものとしては、[Kabilisingh 1990]、[Lancaster 1997]、[Swearer 1997]、[Rockefeller 1997]、[Eckel 1997]、[Harris 1994]、[Harris 1995]、[Swearer 2006]、[Thurman 2008]などがある。これらのうち、Ian Harris および Donald K. Swearer の研究において、仏教と環境に関する議論の類型化が試みられ、その中にダライ・ラマも分類されてきた。

Ian Harris は 4 つのカテゴリーに仏教と環境に関する議論を分類している。①伝統保持者によって仏教環境倫理(Buddhist environmental ethics)を純粋に支持する立場、②仏教は近年の環境問題に取り組むのに必要なリソースに恵まれているとする積極的立場、③伝統的アジア的な思考様式と科学的なエコロジーによる思考様式とを調和させることの困難を認識しつつも、環境問題に対する仏教的応答を確立する可能性について楽観視する批判的立場、④仏典に忠実な仏教の現実離れした世界が自然界の否定を暗に意味するとして仏教環境倫理の実際的な可能性を完全に拒絶する立場、以上 4 つである[Harris 1994: 45-46]。

Harris は後にこの 4 つのカテゴリーを 5 つに修正している。上記の①②③④を維

¹ <http://www.koyasan.or.jp/news/pdf/120608.pdf>、2012 年 7 月 31 日閲覧。

持したままで、⑤特にタイの仏教徒にみられるような環境保護活動についての記述であり、いわゆる「開発僧」と呼ばれる仏教僧らの活動における物質的側面へ焦点を当てつつも、彼らの活動の仏教的特徴は残されているとする立場を付け加えている[Harris 1995: 176]。Harris は、①の立場にダライ・ラマを、②の立場に荒牧典俊、Joanna Macy、Brian Brown を、③の立場に Lambert Schmithausen を、④の立場に袴谷憲昭を、⑤の立場に Sulak Sivaraksa、Bhikku Buddhadasa を分類している。

Donald K. Swearer は上記 Harris の分類（特に 1994 年のもの[Harris: 1994]）とは異なるものとして[Swearer 2006: 28]、エコ・ブディスト(eco-Buddhist)を 5 つの立場（①eco-apologist、②eco-critic、③eco-constructivist、④eco-ethicist、⑤eco-contextualist）に分類している。①eco-apologist は仏教的世界観(Buddhist worldview)から自然に仏教環境主義(the Buddhist environmentalism)へといたることができるとする立場で、Thich Nhat Hanh や Bhikku Buddhadasa、ダライ・ラマがこれに分類されている。②eco-critic は仏教的世界観は環境倫理とは調和しないとする立場で、Ian Harris がこれに分類されている。③eco-constructivist は仏教的世界観と共通する到達点ではないけれども、経典や教義から仏教環境倫理(a Buddhist environmental ethics)を構築できるとする立場で、Lambert Schmithausen がこれに分類されている。④eco-ethicist は仏教的世界観からよりも仏教倫理の観点から実行可能な仏教環境倫理を評価すべきであるとする立場、⑤eco-contextualist は特定の文脈や状況から最も効果的な仏教環境倫理を規定する立場である[Swearer 2006: 3-4]。

以上の類型化の是非を問うことは本論の域を超えているので置いておくとして、Harris と Swearer はいずれも仏教的世界観と環境倫理を直接結びつける立場にダライ・ラマを位置づけている。

3. ダライ・ラマにおける自然の概念と縁起

こうしたダライ・ラマの立場の対極に位置するのが、仏教が自然を否定し仏教環境倫理の確立は不可能であるとする立場であり、そこに袴谷憲昭が挙げられている。袴谷は「仏教が「自然」を容認せず「我説」を否定する思想」とし、その論拠を和辻の論文「原始仏教の実践哲学」における「自然的立場の排除」に求めている。

る[袴谷 1990: 380-381]。管見によれば、ここにおいて袴谷は「自然」を自然環境の意味で用いている。しかしながら、和辻は「我が厳密に正統バラモン哲学におけるごとき意味でなく、常識的に考えられる我であるとすれば、それは外界及び他の我に対立して、知り、感じ、意欲する主体である。…この我に対して他我があり、それが相並んで存しているとする。これ経験的個人的な主観が外界に対立して存し、その外界を模写的に認識するとみる自然的な立場である。…無我の法は、決然たる「自然的立場の排除」を意味する」[和辻 1989(1962): 116]と述べている。森村の指摘にもあるように和辻のいう「自然的立場」とは「日常生活における立場」[森村 2010: 228]であって、「自然」を自然環境の意で用いているわけではない。Schmithausen も、袴谷の主張の主たる問題点は、彼が「仏教が「自然」を容認せず」とする判断における「自然」を、自然の事物や存在それ自体(*natural things and being themselves*)としての「自然」すなわち自然環境の意味にまで拡張していることにあるとした上で、仏教が自然環境を容認しないということはできないとの立場をとっている[Schmithausen 1991a: 55]。また、「大拙博士は禅者であって仏教徒ではない」[袴谷 1990: 386]と述べる袴谷の主張における「仏教」の意味するところが、いわゆる「本来の仏教(*genuine Buddhism*)」に限定されすぎていることも問題であるとも指摘している[Schmithausen 1991a: 56]。ただし、Schmithausen によれば、条件に依存せずに存在することを仏教は容認しない、という意味であれば、それは全く正しい[Schmithausen 1991a: 55]。

仏教における自然(*nature*)の概念についてのダライ・ラマの見解は Schmithausen に近い。ダライ・ラマは環境についての仏教的見解にかんする文脈のなかで、自然(*nature*)についてこう述べている。

我々が自然(*nature*)²について話すとき、究極の自然(*nature*)は空(*emptiness*)である。空によって何を意味しているか。それは存在の空(*the emptiness of existence*)ではなく、むしろ真実のあるいは独立した存在の空(*the emptiness of true or independent existence*)であり、それは他の要因に依存することによって事物が存

² この英文のチベット語訳では、*nature* を *dngos po'i gnas lugs* と訳している[Dalai lama 2009: 100]。また他のところでは *rang byung khams* と訳されている[Dalai lama 2009: 100]。

在することを意味している[Dalai lama 2007: 34]。

ナーガールジュナが『中論』において「縁起するものはどんなものでも、それを空性と説く」³[Klu sgrub (Nāgārjuna) 1985: 15a6]と述べているように、ここにおけるダライ・ラマの「空」は「縁起」を意味している。後述するようにダライ・ラマは、自然環境(natural environment)とそこに住まう有情(sentient beings)の間には緊密な相互依存すなわち「縁起」があることを指摘している [Dalai lama 2007: 34]。

4. ダライ・ラマ 14 世における「環境」と「有情」

ダライ・ラマが「環境(environment)」や「有情(sentient beings)」という言葉を用いるとき、それらには仏教的背景が踏まえられている。竹村牧男によれば、仏教の用語に「環境」という言葉はないけれども、「器世間」という言葉があり、この「器」という語が「環境」という語に親しく、それは基本的に自然や都市といった物質的な環境の意味しかない[竹村 2008: 13]。この「器世間」に相当するチベット語は「ヌー・キ・チクテン(*snod kyi 'jig rten*)」である。「ヌー(*snod*)」には、物を入れる容器(*dngos po blug sa'i snod spyad*)や子宮(*bu snod*)という意味があり、「チクテン」は世界を意味する。これの対義語をチベット語では「チュー・キ・チクテン(*bcod kyi 'jig rten*)」といい、「チュー(*bcod*)」には心髄(*snying po*)や効力(*phan nus*)、養分(*nying khu'i rtsi dang ro*)などの意味があるが、ここでは「心を有するもの(*sems can*)」すなわち「有情」を意味する。したがって漢訳では「有情世間」という。また、現代チベット語には「コル・ユク(*khör yug*)」という言葉があり、器世間と有情世間を含めた環境(environment)を意味するものとして用いられている[Dalai Lama 2009]。

このように仏教的世界観では、「生物と非生物」や「人間とそれ以外」というような区別ではなく、有情すなわち生きとし生けるものとしての「有情世間」と、それを取り巻く物質的環境としての「器世間」というように、「有情とそれ以外(器)」に区別する。すでに述べたように有情はチベット語で「セム・チェン(*sems can*)」、

³ *rtēn cing 'brel bar 'byung ba gang//de ni stong pa nyid du bshad*//[Klu sgrub (Nāgārjuna) 1985: 15a6]

すなわち「心を有するもの」である。心⁴にかんしては、「識(*rnam shes*)は一つ一つを(*so sor*)それぞれ(*rnam*)了知するもの(*rig pa*)である」⁵[Dbyig gnyen(Vasbandhu) 1986: 33b7]、「対象の本質だけを了知するもの(*rig pa*)が心(*sems*)である」⁶[Pan chen bsod nams grags pa 2008b: 32]、「輝き(*gsal*)および了知すること(*rig pa*)が知(*shes pa*)の特質である」⁷[Pan chen bsod nams grags pa 2008a: 40]、「心(*sems*)の本性は光明(*'od gsal*)であって、汚れなどは偶来のものである」⁸[Chos kyi grags pa(Dharmakīrti) 1986: 122b2]、「覚(*blo*)は認識手段(*tshad ma*)である」⁹[Chos kyi grags pa(Dharmakīrti) 1986: 107b4]など諸々の規定があり、ダライ・ラマは文脈に応じて心にかんするこれらの規定を使い分けている。ダライ・ラマは有情を次のように定義する。

有情(sentient being)とは痛み(pain)や苦しみ(suffering)を経験(experience)できる能力を持っている存在のことである [Dalai Lama 1999a: 133]。

ダライ・ラマは別のところで「幸福と苦は感受 (*tshor ba*) であり経験(*myong ba*)である」¹⁰[Dalai Lama 2008(2007): 140]とも述べていることから、五蘊(色・受・想・行・識)のうちの受すなわち感受をもって有情を特徴づけていることがわかる。

有情の範疇に人間と動物は含まれるが、問題は植物の扱いである。これについては仏教の中でも、インドに直接由来する考え方と、中国を経て日本に伝えられた考え方とは大きく異なっている。

⁴ 心にかんするチベット語はおもに、*sems*(心)、*yi*(意)、*rnam shes*(識)、*blo*(覚)、*rig pa*(了知)、*shes pa*(知)があり、前者 3 つが同義語[Dalai Lama 2005(1967): 18]、後者 3 つも同義語[Pan chen bsod nams grags pa 2008a: 40]とされる。

⁵ *rnam shes so sor rnam rig pa*// [Dbyig gnyen(Vasbandhu) 1986: 33b7]

⁶ *yul gyi ngo bo tsam rig pa ni sems* [Pan chen bsod nams grags pa 2008b: 32]

⁷ *gsal zhing rig pa shes pa 'i mtshan nyid* [Pan chen bsod nams grags pa 2008a: 40]

⁸ *sems kyi rang bzhin 'od gsal te// dri ma rnams ni glo bur ba*// [Chos kyi grags pa(Dharmakīrti) 1986: 122b2]

⁹ “*blo ni tshad ma nyid*” [Chos kyi grags pa(Dharmakīrti) 1986: 107b4]

¹⁰ 『大乘阿毘達磨集論』では感受を五十一心所の一つとして数え、「感受とは何か。経験の特質であって、経験の本質は、善・不善の行為などのそれぞれの果報(果異熟)を経験することである(*tshor ba'i mtshan nyid ci zhe na// mnyong ba'i mtshan nyid de/ myong ba'i ngo bo gang gis dge ba dang mi dge ba'i las rnams kyi 'bras bu rnam par smin pa so sor myong ba'o*」) [Thogs med (Asaṅga) 1985: 45b-1]とある。行為の果報として経験されるのが苦・楽・不苦不楽であるため、ダライ・ラマは感受(*tshor ba*)をこのように説明している。

5. インド・中国・日本の仏教およびダライ・ラマ 14 世における植物の位置づけ

古くからインドには現象世界は「動くもの」と「動かぬもの」との区分があり、前者のうちには人間を含めた動物一般が、後者には植物のみならず岩石が含まれた¹¹。植物のうち「草」は無価値であるとして軽蔑されるが¹²、「木」は精霊が宿る場所であり、またそこに身を寄せる者に庇護を与え、時に利他行者の模範ともなった[原 1999: 3-5]。

また、植物は「生命」を宿している¹³と考えられていたが、彼らが人間や動物と同じように知覚を有し、苦楽を経験できるかどうかが問題となる。

マハーバーラタでは植物が五根（眼耳鼻舌身）を備えており、鈍いながらも苦楽を享受するものであるとされていた[原 1999: 10]。

Schmithausen の極めて詳細な研究によれば、最初期の仏教(earliest Buddhism)において、植物は有情(sentient beings)とみなされていたか、あるいは少なくとも命のないもの(lifeless)や感覚のないもの(insentient)ではなかった[Schmithausen 1991b]。しかしながら後になって植物は有情の範疇から外されることとなる。それは食物としての実用性という観点に基づくものではないかと指摘している[Schmithausen 1991b: 79]。

原の指摘によると、仏教においては律の中に「一根の生」（一つの感覚器官を有する生命）として植物に言及しているのを見ることができるけれども、仏教徒自身がそのように考えていたわけではなかった。ジャイナ教では「一根」が「触覚」とあるとされていたため、「一根の生」という言葉はジャイナ教徒が説いたものだと推定されている[原 1999: 8][渡辺章悟 2007: 40]。仏教徒が植物に知覚を認めなかつ

¹¹ 「動かぬもの」としての植物は以下の 6 つ（樹木 2 種、草類 4 種）に分類された。①花も身もある樹木、②花がなくても実を結ぶ樹木、③薬草、④雑草、⑤蔓草（樹木にからまるもの）、⑥伸草（地を這うもの）、である[原 1999: 3]。

¹² マヌ法典では、身体的悪業によって植物に生まれ変わるとされている。植物はウパニシャッドの「五火二道説」には輪廻の経過点の一つとして言及されており、またヒンドゥー教やジャイナ教において輪廻の一環となった。しかし、仏教では「六道輪廻」や「五趣」の中に数えられることはなかった[原 1999: 4]。

¹³ 生木を伐り倒すことは、たとえ燃料のためであったとしても、生命を奪う行為としてマヌ法典に「準大罪」のひとつに数えられていた[原 1999: 7]。

たとはいえ、むやみに植物を傷つけてよいというわけではなかった。律の中に植物を保護する規定があることをダライ・ラマも指摘している¹⁴ [Dalai Lama 2001e: 83-84]。

このように最初期を除くインド仏教では植物は苦楽を経験しない存在であると考えられていた。しかし、中国・日本では事情が異なってくる。中国・三論宗の吉蔵(549-623)の『大乘玄論』を契機として、華嚴・天台・禅などでひろく草木成仏が説かれるようになり、唐代にはおなじみのテーマとなった[末木 2008(1996): 169-170][Lafleur 1990: 137]。そのなかで日本に最も大きな影響を及ぼしたのは天台の六祖湛然(711-782)であった[末木 2008(1996): 169-170]。湛然は『金剛錫』のなかで、草木礫塵のひとつひとつがすべて仏性である¹⁵、と主張した。末木によれば、「中国における草木成仏の論拠は、衆生と草木の相互関連性、あるいは「空」の絶対の立場からみた両者の同質性に求められている」[末木 2008(1996): 170]。

日本はこうした中国の草木成仏思想を継承し[岡田 2002: 358]、さらにそれをもう一步発展させた[末木 2008(1996): 171]。それが、良源(912-985)の『草木発心修行成仏記』などにみられる説で、衆生との関係や空の絶対の立場といった抽象的な次元ではなく、個別具体的な一本一本の草や木がそれぞれそれ自体で完結し成仏しているというものである[末木 2008(1996): 171]。こうした考えは天台の安然(841-?)あたりから芽生え、『草木発心修行成仏記』などによって発展、完成される[末木 2008(1996): 171]。安然は『樹成草木成仏私記』のなかで「草木国土悉皆成佛」という言葉を用いており、少なくとも9世紀の後半にはこの言葉が人口に膾炙していたようである[岡田 2002: 359]。

この「草木国土悉皆成仏」に類似したもので、「山川草木悉有仏性」および「山川草木悉皆成仏」という言葉を耳にすることがある。岡田によれば、「山川草木悉

¹⁴ ダライ・ラマによると「仏教的観点から言えば、世尊は樹木の前でお生まれになり、樹木の前で悟りを開かれ、樹木の前で涅槃に入られたという事情があるし、律のなかでは比丘たちに樹木を植えて維持するように指示されていることから、樹木を植える行為は、善き行いへと導くことのできる条件を備えたものである」(*chos phyogs bshad na/ ston pa bcom ldan 'das ljon pa'i drung du sku bltams pa dang/ ljon pa'i drung du byang chub brnyes pa/ mthar ljon pa'i drung du sku mya ngan las 'das pa bcas kyi gnas tshul yod pa dang/ lhag par dam chos 'dul ba'i nang dge slong rnams la ljon shing 'debs bsring gi tshul gdams pa sogs las ljon shing 'debs las ni dge ba'i las su 'khyer nus pa'i cha rkyen ldan yod pa rtogs nus*) [Dalai Lama 2001e: 83-84]。

¹⁵ 「乃謂一草一木一礫一塵。各一佛性各一因果具足緣了。」(『金剛錫』大正藏 46.784b21-23)

有仏性」の出典は不明であるが、おそらく 1961 年以降に人口に膾炙するようになった仏教用語である。他方「山川草木悉皆成仏」なる言葉は梅原猛の造語であり、1986 年に当時の中曽根康弘首相が施政方針演説中に用いて広く世間に知られるところとなった[岡田 2002: 362-363]。いずれにせよ、中国・日本仏教には植物にも心を認める考えがあったことがわかる。

これに対し、ダライ・ラマは植物にかんして「われわれはすべてを知りうることはできない。したがって、花が喜びや苦を感じるができるかどうかはわからない」[Dalai Lama 1996(1994): 201]とし、「我々は樹木や花が心(minds)を持っているとは信じていないけれども、敬意をもって彼らを扱う」[Dalai Lama 1995c: 284]という。あるいは次のようにはっきりと述べている。

岩や植物(plants)は、心を持たない存在(nonsentient entities)の例である。我々は通常それらを感じ覚(feelings)すなわち苦痛(pains)や快(pleasures)を感じないものと考えている[Dalai Lama, et al. 1999: 46]。

このように有情の仏教的定義にしたがった判断をしていると同時に、以下のように近代科学の科学者達との対話から得られた有情の定義に基づく判断もしている。

仏教徒の定義によれば、有情(a sentient being)とは、苦痛(pains)や快(pleasures)を感じる能力を持つ生体(a living organism)のことである。しかし、以前の Mind and Life Conference¹⁶において、我々はコンセンサスを得るための長い議論をし、自分自身の力によって動くことのできる生体(a living organism that can move by its own power)として有情を定義しようということで意見の一致をみた。動くことのできる細菌ですら有情である。木は(a tree)は生きている(alive)が有情ではない(not sentient)[Dalai Lama, et al. 2004: 98]

¹⁶ Mind & Life Institute における科学者たちとの会合のこと。Mind & Life Institute は近代科学と仏教の対話を通して、心に関する分野横断的な研究を推進する組織であり、ダライ・ラマはその中心的な役割を果たしている。この組織は、Adam Engle と生物学者 Francisco J. Varela によって共同設立され、1987 年の第一回目の会合以来ほぼ毎年開催され、2011 年までの 24 年間で計 23 回の会合がもたれている。各回のテーマは認知科学・神経科学・脳科学・量子力学・心理学・倫理学等、多岐にわたっている。<http://www.mindandlife.org/>

これらの他にも、ダライ・ラマは 2011 年 11 月 3 日に高野山大学での講演での質疑応答において、植物は生命を有してはいるが、有情の範疇には入らないとの見解を示していた。

以上のことから、ダライ・ラマはインド仏教の伝統と同じく、植物を有情の範疇には入れない立場だといえる。

6. 環境問題の原因についてのダライ・ラマの見解

ダライ・ラマにおいて植物は器世間の一部であり有情の範疇に入らないということが明らかになったところで、地球環境問題に対するダライ・ラマの見解についてみていきたい。

地球環境破壊の原因がどこにあるのか、この問題を宗教的伝統に帰する議論がある。全米科学振興会(The American Association for the Advancement of Science、略称 AAAS)の雑誌 *Science* の 1967 年 3 月号に掲載された論文「現在の生態学的危機の歴史的根源」(“The Historical Roots of Our Ecological Crisis”)において、著者であるアメリカの歴史家 Lynn White, Jr.は、「人間のエコロジーは我々の自然(nature)と運命についての信念、すなわち宗教によって深く条件づけられている」とし、「異教徒のアニミズム(pagan animism)を駆逐することによって、キリスト教は自然を搾取することを可能にした」と述べた[White 1967: 1205]。この論文を契機に、現在の環境危機の歴史的起源がユダヤ・キリスト教的世界観にあるとするなどの議論がなされるようになった¹⁷[畠中 2002: 24]。

他方、環境破壊の原因を宗教的伝統に帰する発想そのものが間違っているという見解もある。たとえば K.S.Shrader-Frechette によれば、「環境悪化や資源枯渇の責任が宗教的伝統にあるというよりも、貪欲やエゴイズムや短絡的な見方が環境問題を引き起こしたというのが本当ではないだろうか。ユダヤ・キリスト教の信仰はこの

¹⁷ 畠中は、この見解に対するいくつかの反論を紹介している。ユダヤ・キリスト教的尊大さではなくギリシア・キリスト教的尊大さであるとするもの (J. Passmore)、書店のエコロジーのコーナーで環境破壊とキリスト教についての書籍を調べるとそのすべてが White の論文を参照しているとするもの (P. Dobel)、創世記で許されている支配は専制政治ではなく信託政治であって、人間は他の創造物の幸福を管理する任務を持つ (R. F. Nash)、といったものである[畠中 2002: 25]。

ような悪徳を決して承認してこなかった。それは、たとえキリスト教が人間に自然を完全に支配することを許したとしても、である。ユダヤ・キリスト教の人々が食欲を發明したのではないし、そうである限り、環境問題に対する究極の責めは、一般に人間の振る舞いに負わされるべきであって、とりたてて宗教に負わされるものではない」 [Shrader-Frechette 1991: 20]。

環境問題の原因を宗教的伝統に帰するか否か、これについてのダライ・ラマの見解は明確である。

自然と天然資源の破壊は、無知、食欲、地上の生物に対する敬意の欠如の結果である [Dalai Lama 1995c: 277]。

ダライ・ラマは、環境破壊の原因を人間の振る舞いに帰しており、宗教的伝統に帰するような発想をしていない。

7. 環境と業の関係

環境破壊の原因を人間の振る舞いに帰するダライ・ラマの考えは仏教的世界観から導出されるものでもある。上述のように、ダライ・ラマによると「仏教に従えば、自然環境(the natural environment)とそこに住まう有情との間には非常に緊密な相互依存(interdependence)がある」 [Dalai Lama 1995c: 281]。

仏教的世界観では器世間は有情の業によって作られると説く。例えばヴァスバンドゥ(320 頃?-400 頃?)は『阿毘達磨俱舍論(*chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa*)』において「三千大千世界はこのように展開した。有情たちの業によって (*las kyi dbang gyis*) 下方の虚空に依って風の輪が出来上がって…」¹⁸[Dbyig gnyen(Vasubandhu) 1986: 144a-5] と記している。

業にはその「本質からすると思業 (*sems pa'i las*) と思已業 (*bsam pa'i las*) の二つがある。身体 (*lus*) と言葉 (*ngag*) の行為 (*spyod pa*) が出る前に行為を促す心

¹⁸ *stong gsum gyi stong chen po'i 'jig rten gyi khams ni 'di ltar gnas par 'dod de/ 'di lta ste/ sems can rnams gyi las kyi dbang gyis 'og na nam mkha' la brten pa'i rlung gi dkyil 'khor mngon par 'grub ste* [Vasubandhu 1986: 144a-5]

の働き (*sems byung*、心所) が思業であり、その行為 (*bya ba*) を行っているときの身体と言葉の行為 (*las*) が思已業である」 [Dalai Lama 2004(1962): 382-383]。「善い業 (*las bzang po*) を行えば好ましく (*yag po*)、悪い (*ngan pa*) 行為を行えば苦しみ (*sdug po*) がやってくる」 [Dalai Lama 2005(1996): 34-35]。このように業は、身体・言葉・心の3つの行為すべてを意味しつつも、それらのうち前者二つを決定づける心の行為に力点が置かれている。自業自得という言葉があるように、業とその結果は一個人において完結するもの(不共業)であるが、それだけにとどまらない。

結果 (*'bras bu*) が共通して (*thun mong du*) 経験される業 (*las*) もある。それは多くの人格的主体 (*gang zag*) によって共業 (*spyi thun gyi las*) が積まれることによって、結果を共通して経験するようなとき、たとえば外的な環境 (*phyi'i khor yug*) などを共通して享受するようなときのことである¹⁹ [Dalai Lama 2005(1996): 37]。

ダライ・ラマは、外的環境(器世間)は有情の共業の結果であるという見解を示している。たとえば、車を所有して楽に移動したいと心で思い、実際に身体的行為としてそれを行うという業を諸個人が積み、結果としてみなが大気汚染を経験しなければならなくなるように、諸個人の為したそれぞれの業の結果を、諸個人それぞれが異なった結果を経験するのではなく、同じ結果をみなが経験することとなる。

以上みてきたように、ダライ・ラマは、地球環境破壊の原因を諸個人の業に帰している。

8. 環境問題解決にむけた議論：認識科学と設計科学

これまで環境・植物の位置づけ・環境問題の原因についてのダライ・ラマの見解を見てきたが、これらは「認識科学」と呼ばれる領域に類するものといえる。「認識科学」とは、「設計科学」の対概念であり、日本学術会議による『新しい学術の

¹⁹ *'bras bu thun mong du myong rgyu'i las kyang yod/ de ni gang zag mang po zhig gis spyi mthun gyi las shig bsags nas 'bras bu thun mong du myong ba ste/ dper na phyi'i khor yug sogs thun mong du longs su syod pa lta bu'o/* [Dalai Lama 2005(1996): 37]

体系—社会のための学術と文理の融合—』において、「認識科学 (epistemological science または cognizing science)」とは「現象の認識」を目的とする理論的・経験的な知識活動」であり、「設計科学 (designing science)」とは「現象の創出や改善」を目的とする理論的・経験的な知識活動」であると規定されている[日本学術会議 2002: 91]。この両概念は地球環境問題を考える上で議論の俎上に載せられている[半藤 2012]。

仏教は、諸現象を分析するアビダルマのような認識科学を包含し、全体としては苦からの解脱という目的を達成するために構築された設計科学だということができよう。しかし、近代化にともなって生じた地球環境問題解決に資する設計科学として機能しうるかどうか。これは仏教に限らず、諸宗教・思想についてもあてはまる。

例えば、畠中和生は、Shrader-Frechette や Passmore らが環境保護の思想が文化的伝統にあっても環境破壊の起こった国の事例として日本を挙げていることや、自国の文化的伝統を再評価すれば環境問題の解決策が見つかるだろうとの期待は単なる気休めでしかないとテッサ・モーリス・鈴木が述べていることを指摘したうえで、それでも宗教や伝統思想に何ができるのかと問うている[畠中 2002: 27-30]。畠中はこれについて、環境問題の原因が貪欲やエゴイズムにあるとすれば、宗教や伝統思想にできることは、近代科学・技術によって肥大化する人間の欲望を制御すること以外にはないのではないかと述べている[畠中 2002: 29]。

岡田真美子は、日本のごみ総排出量とその処理費用を人々に提示して理解をしてもらっても、家に帰ればコンビニでもらったレジ袋に包装ごみをいれてごみ回収に出すという行為は改まらないという環境的非協力行動（「わかっちゃいるけどやめられない」行い）を例に出し、倫理的判断には客観的ルールに従うという面よりも主観的な側面が大きい可能性があることを示した脳科学の実験結果を踏まえつつ、環境的非協力行動を改めるのに宗教が寄与できる余地があるのではないかと述べている[岡田 2009: 82-83]。

また上述したように、立本成文は「一人ひとりができる環境問題の解決は、暮らし方、ライフスタイルを考えなおしていくしかない」く、「山川草木の思想が地球環境問題解決の根源的な哲学となる可能性を秘めている」と述べている[立本 2012:

27]。

9. ダライ・ラマにおける設計科学としての非暴力と認識科学としての相互依存(縁起)の統合

仏教を学んでいた少年時代、私は環境を大切にする態度の重要性を教えられた。我々の非暴力(non-violence)の実践は人間だけでなく、すべての有情、すなわち心を有するすべてのものに向けられる[Dalai Lama 1995c: 284]。

このダライ・ラマの発言から、彼の環境問題へ向けた設計科学の指針は非暴力であることがわかる。ここにいう非暴力は、単に物理的な力を行使しない、という意味ではない。上述の業についての説明でみたように、外的に顕れる行為は心の働き(心所)に従って発せられる。ダライ・ラマのいう非暴力は外的な行為のみならず、心の働きにまで及ぶものである。アサンガ(310-390 頃)が『大乘阿毘達磨集論(*chos mngon pa kun las btus pa*)』において 51 種の心の働きの一つとして非暴力(*rnam par mi 'tshe ba*, 害)を挙げ、「無瞋に含まれるもので、悲の心そのものであって、損恼しない行為をとともなうものである」²⁰ [Thogs med (Asaṅga) 1985: 49a-5]と定義しているように、ダライ・ラマにおける非暴力も「悲」を意味している²¹。彼によると「悲」は次のように定義される。

有情たちが苦 (*sdug bsngal*) とその因 (*rgyu*) の一切から離脱する (*bral ba*) ように欲すること (*'dod pa*) である²²[Dalai Lama 2005(1996): 51]。

したがって、ダライ・ラマにおいて非暴力=悲の対象となるのはあくまで有情である。苦しみを感じる存在である有情とみなされない植物は非暴力=悲の対象とな

²⁰ *rnam par mi 'tshe ba gang zhe na/ zhe sdang med pa'i char gtogs pa/ snying rje ba'i sems nyid de/ tho mi 'tsham pa'i las can no//* [Thogs med (Asaṅga) 1985: 49a-5]

²¹ ダライ・ラマによれば「非暴力 (non-violence) は暴力の欠如を意味するものではない。それはもっと積極的 (positive) で意義ある (meaningful) ものである。私は非暴力のより十分な表現は悲 (compassion) であると考えている」 [Dalai Lama 1995a: 5]。

²² *sems can de dag sdug bsngal dang/ de'i rgyu mtha' dag las bral bar 'dod pa* [Dalai Lama 2005(1996): 51]

らない。だからといって、ダライ・ラマが植物の保護について無関心であるわけではなく、むしろ積極的に植物の保護を訴えている [Dalai Lama 2007: 19]。

ダライ・ラマは非暴力＝悲と環境との関係にかんして次のように述べている。

環境に対する配慮は神聖なものである必要はないし、常に悲(compassion)を求めるものではない。我々仏教徒はすべての有情に対する悲をいうが、この悲をすべての岩や木や家にまで必ずしも広げるわけではない。我々のほとんどは幾分か自分自身の家に配慮をするが、本当にそれに対して悲を抱くわけではない。我々はそこに住み幸福であるために家を維持する。家の中で幸福でいるために家を気遣わねばならないことを我々は知っている。その感覚は悲であるというよりも配慮(concern)であろう。同様に地球は我々の家である。もし本当に、自分たち自身や、子供、友人、この大きな家を共にしている他の有情たちにとっての幸福を思うならば、我々は家である地球を維持し気遣わねばならない」 [Dalai Lama 2007: 16]。

ダライ・ラマは植物や地球すなわち器世間を家にたとえ、その家を維持し気遣うのはそこに住まう有情の幸福のためだとしている。これは上述した器世間と有情世間の相互依存すなわち「縁起」に基づいていることが分かる。有情の業によって器世間である自然環境が形作られ、その自然環境のあり様が有情の苦楽に影響する。有情が幸福であるように（慈）、あるいは有情が苦しみから逃れるようにと欲する（悲）がゆえに、植物をはじめとする自然環境を保持しなければならない。

このようにダライ・ラマにおいては、認識科学的見解である相互依存すなわち縁起の論理を媒介することによって、非暴力＝悲が自然環境保護の設計科学的原理となる。

おわりに

ダライ・ラマの環境思想は非暴力と縁起によって構築されているが、これには様々な問題が含まれている。たとえば、もし人間が生き残るために他の有情の命を

絶たねばならない場合はどうするのか、あるいは生態系を守るために特定の動物を駆除しなければならない場合はどうするのか、などの問題がある。また彼によれば、環境問題とは「道徳(morality)や倫理(ethics)の問題ではなく、我々自身の生き残り(survival)の問題であり、単に今の世代だけでなく、未来の世代の問題でもある」[Dalai Lama 1995c: 309-310]。生き残りの問題であるとするとき、そこには倫理学でいうサバイバルロッタリー(survival lottery)のような功利主義的観点からの議論もなされよう。

こうした諸問題を今後の課題として提起するにとどめ、本稿を閉じたい。

文献表

- Dalai Lama 1995a, *Dialogues on Universal Responsibility and Education*, Library of Tibetan works and archives, New Delhi.
- 1995c, *The Spirit of Tibet: Universal Heritage*, edited by A. A. Shiromany, Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, New Delhi.
- 1996(1984), *Advice from Buddha Śākyamuni*, translated by Tsepak Rigzin and Glen H. Mullin, the Library of Tibetan Works & Archives, Dharamsala, India.
- 1998a, *The Political Philosophy of His Holiness the XIV Dalai Lama Selected Speeches and Writings*, Editor A.A.Shiromany, Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, New Delhi.
- 1999a, *Ethics for the New Millennium*, Riverhead Books, New York.
- 2002(2000), *bod gans can gyi khyad nor*, rigs slob lhag rtseg tsogs chung, Dharamsala, India.
- 2004(1962), *ngos kyi yul dang/ ngos kyi mi mang/*, bod gzhung shes rig dpar khang, Delhi, India.
- 2005(1967), *legs bshad blo gsar mig 'byed ces bya ba bzhugs so*, bod gzhung shes rig dpar khang, Delhi, India.
- 2005(1996), *nang pa'i lta spyod kun btus*, rigs slob lhag brtsegs tshogs chung, India.
- 2006(1998), *sems kyi zhi bde*, rigs slob lhag brtsegs tshogs chung, Dharamsala, India.
- 2007, *His Holiness the XIV Dalai Lama on Environment, Collected Statements*, Environment and Development Desk, Department of Information and International Relations, Central Tibetan

- Administration, India.
- 2008(2007), *bod kyi nang chos ngo sprod snying bsdus*, sku bcar rnam par rgyal ba phan bde legs bshad gling grwa tshang gi shes yon lhan tshogs, India.
- 2009, *gong sa skyab mgon chen po mchog gis khor yug srung skyob skor ltsal pa'i blang dor lam ston*, bod gzhung phyi dril las khungs, India.
- Dalai Lama, et al. 1999, *Consciousness at the Crossroads, Conversations with The Dalai Lama on Brain Science and Buddhism*, edited by Zara Houshmad, Robert B. Livingston and B. Alan Wallace, Snow Lion Publications, New York.
- , et al. 2004, *The New Physics and Cosmology, Dialogues with the Dalai Lama*, edited by Arthur Zajonc, Oxford University Press, New York.
- Chos kyi grags pa(Dharmakīrti) 1986, *tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur byas pa*, sde dge bstan 'gyur, tshad ma, ce, CD-Rom, W23703-1490, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Clippard, Seth Devere, 2011, “The Lorax Wears Saffron: Toward a Buddhist Environmentalism”, *Journal of Buddhist Ethics Volume 18*, pp. 212-248.
- Dbyig gnyen(Vasbandhu) 1986, *chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa*, sde dge bstan 'gyur, mngon pa, ku, CD-Rom, W23703-1456, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Eckel, Malcolm David 1997, “Is there a Buddhist philosophy of nature?,” *Buddhism and Ecology*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, Harvard University Press, Massachusetts, pp. 327-349.
- Harris, Ian 1994, “The Problem of Buddhist Environmental Ethics,” *Journal of Buddhist Ethics Volume 1*, pp. 45-56.
- 1995, “Getting to Grips with Buddhist Environmentalism: a Provisional Typology,” *Journal of Buddhist Ethics Volume 2*, pp. 173-190.
- Kabilsingh, Chatsumarn 1990, “Early Buddhist Views on Nature,” *Dharma Gaia*, edited by Allan Hunt Badiner, Parallax Press, California, pp. 8-13.
- Keown, Damien 2007(2005), *Buddhist Ethics*, Oxford University Press, New York.
- Klu sgrub (Nāgārjuna) 1985, *dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba*, sde dge bstan 'gyur, dbu ma, tsa, CD-Rom, W23703-1412, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Lafleur, William 1990, “Sattva: Enlightenment for Plants and Trees,” *Dharma Gaia*, edited by Allan Hunt

- Badiner, Parallax Press, California, pp. 136-144.
- Lancaster, Lewis 1997, “Buddhism and Ecology: Collective Cultural Perceptions,” *Buddhism and Ecology*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, Harvard University Press, Massachusetts, pp. 3-18.
- Pan chen bsod nams grags pa 2008a, *rigs lam sgo brgya 'byed pa'i 'phrul gyi lde mig dang po bzhugs so*, ‘bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, India.
- 2008b, *rigs lam sgo brgya 'byed pa'i 'phrul gyi lde mig gnyis pa bzhugs so*, ‘bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, India.
- Rockefeller, Steven C. 1997, “Buddhism, Global Ethics, and the Earth Charter,” *Buddhism and Ecology*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, Harvard University Press, Massachusetts, pp. 313-324.
- Schmithausen, Lambert 1991a, *Buddhism and Nature: The lecture delivered on the Occasion of the EXPO 1990, An Enlarged Version with Notes*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.
- 1991b, *The problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.
- 1997, “The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics”, *Journal of Buddhist Ethics Volume 4*, pp. 1-74.
- Shrader-Frechette, K. S. 1991, *Environmental Ethics, Second Edition*, The Boxwood Press, U.S.A..
- Silva, Padmasiri De 1990, “Buddhist Environmental Ethics,” *Dharma Gaia*, edited by Allan Hunt Badiner, Parallax Press, California, pp. 14-19.
- Sponberg, Alan 1997, Green Buddhism and the Hierarchy Compassion, *Buddhism and Ecology*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, Harvard University Press, Massachusetts, pp. 351-376.
- Swearer, Donald K. 1997, “The Hermeneutics of Buddhist Ecology in Contemporary Thailand: Buddhādāsa and Dhammapiṭaka,” *Buddhism and Ecology*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, Harvard University Press, Massachusetts, pp. 21-44.
- 2006, “An Assessment of Buddhist Eco-philosophy,” published by permission, <http://www.hds.harvard.edu/cswr/resources/print/dongguk/swearer.pdf>, 2012-07-15.
- Thogs med (Asaṅga) 1985, *chos mngon pa kun las btus pa*, sde dge bstan ‘gyur, sems tsam, ri, W23703-1450,

- CD-Rom, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- 2001, *Abidharmasamuccaya The Compendium of the Higher Teaching (Philosophy)*, translated into French by Walpola Rahula, English version by Sara Boin-Webb, Asian Humanities Press, California U.S.A.
- Thurman, Robert 2008, *Why the Dalai Lama Matters*, Atria Books, New York.
- White, Lynn, Jr. 1967 “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *SCIENCE Volume 155, Number 3767*, American Association for the Advancement of Science(AAAS), pp. 1203-1207.
- Williams, Duncan Ryuken 1997, “Bibliography on Buddhism and Ecology,” *Buddhism and Ecology*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, Harvard University Press, Massachusetts, pp. 403-425.
- 岡田真美子 2009 「宗教と環境倫理」、『宗教研究 第 83 巻 第 2 輯』、日本宗教学会、75 頁から 96 頁。
- 2002 「東アジア的環境思想としての悉有仏性論」、『木村清孝博士還暦記念論集 東アジア仏教—その成立と展開』、春秋社、355 頁から 370 頁。
- 佐藤密雄 1972 『仏典講座 4 律蔵』、大蔵出版。
- 末本文美士 2008(1996) 『日本仏教史』、新潮文庫。
- 竹村牧男 2009 「仏教の環境観について」、『「エコフィロソフィ」研究 Vol. 3』、東洋大学、13 頁から 26 頁。
- 立本成文 2012 「山川草木の思想」、『総合地球環境学序論』、総合地球環境学研究所、25 頁から 28 頁。
- 日本学術会議運営審議会附置新しい学術体系委員会 2002 『新しい学術の体系—社会のための学術と文理の融合—』、日本学術会議。
- 袴谷憲昭 1990 「自然批判としての仏教」、『駒澤大学仏教学部論集第二十一号』、駒澤大学、380 頁から 403 頁。
- 畠中和生 2002 「宗教と自然環境破壊—伝統的宗教は現在の環境危機にどうかかわるか—」、『広島大学大学院教育学研究科紀要 第二部 第 51 号』、広島大学、23 頁から 32 頁。
- 原実 1998 「不殺生考」、『国際仏教学大学院大学研究紀要第 2 号』、国際仏教学大学院大学、1 頁から 37 頁。
- 1999 「植物の知覚—古典インドの自然観察より—」、『国際仏教学大学院大学研究紀要第 2

号』、国際仏教学大学院大学、1 頁から 23 頁。

半藤逸樹・大西健夫 2012 「統合知(方法論)」、『総合地球環境学序論』、総合地球環境学研究所、5 頁から 14 頁。

森村修 2010 「「空」の倫理は、〈何も共有していない者たちの共同体〉の倫理になりうるか？——和辻倫理学の限界」、『異文化』第 11 号、法政大学国際文化学部、213 頁から 251 頁。

渡辺章悟 2007 「インド仏教から見た自然観の可能性」、『「エコフィロソフィ」研究 Vol. 1』、東洋大学、37 頁から 42 頁。

和辻哲郎 1989(1962) 『和辻哲郎全集 第五巻』、岩波書店。

『バガヴァッド・ギーター』の行動倫理

—行為肯定（pravṛtti）と行為否定（nivṛtti）との調和 の構造—

福田 慎子

（和文要旨）

先行研究において『マハーバーラタ』の倫理的見地として「行為肯定の倫理」「厭世主義」「行為否定の倫理」「調和の立場」が示されている。これらを成立させているのが業報の思想である。そして、調和の立場を明示するのが本論で取り挙げる『バガヴァッド・ギーター（BhG）』とされている。社会生活の維持に不可欠な行為肯定の立場（pravṛtti）と、業の束縛を形而上学的な認識によって脱し精神の自由を求める行為否定の立場（nivṛtti）とを同時に成立させているのが調和の立場である。本論では、まず調和の立場の倫理構造（調和の構造）を「厭離と平静の二観念を土台とした行為の実行」として見出し、次に BhG 本文中で厭離と平静とが業（行為）を基軸にどのように表れているのか検討した。業の克服が理想である行為否定の立場において、業を離れることを「厭離」、既に業を離れた境地を「平静」とした。精神を束縛する厭離の対象となっているのは万物の物質的な根源から生じる三つのグナであり、グナが人を善悪の行為に駆り立てる因でもある。この影響を断ち平静を得るにはヨーガ（心統一）が補助をなす。平静の境地は平等観および一如観の語によって表わされる。グナを厭離し、平等観に安立して行為することが BhG の行動倫理に表れている。

（SUMMARY）

Four viewpoints are found in the ethics of the *Mahābhārata*. They develop, based

on the idea of Karma-effect, from the viewpoint of worldly affairs to the viewpoint of monkhood—a viewpoint that negates and transcends worldly affairs. It is the viewpoint of harmony that realizes, at the same time, both the viewpoint of worldly affairs (pravṛtti) and the viewpoint of monkhood (nivṛtti). In this paper, I take the ethical structure of the harmonious viewpoint to be worldly action grounded on the two ideas of Onri (厭離; renunciation) and Heisei (平静; calmness). I examine how the ethical structure of the harmonious viewpoint appears in the *Bhagavad-Gītā*, which is known as a condensed representation of the *Mahābhārata*. Harmonious action, after the Onri has become free from the objects that bring spiritual bondage, is made in the mind of Heisei. The objects of Onri are the three guṇas that constitute the material source of all things and the causes that make people act rightly or badly. The ways of yoga help to cut out the effects of guṇas and acquire Heisei.

はじめに

『バガヴァッド・ギーター』(Bhagavad-Gītā 以下, BhG と呼ぶ)¹は、インドの叙事詩『マハーバーラタ』(Mahābhārata) に属する一詩編である。『マハーバーラタ』は、戦争譚を主軸として、その他多数の神話・伝説・物語を包含し、当時(世紀前 200～後 200 年の間に大体成立し、400 年頃に現形が確定。BhG の

¹ 本論では, Pandit Ramchandrashastri Kinjawadekar(edited by): *The Mahābhārata with the Bharata Bhawadeepa Commentary of Nīlakaṇṭha*. Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi, 1979, 第 6 巻, 第 25～42 章所収の『バガヴァッド・ギーター』を用いる(以降キンジャワデーカル本と呼ぶ)。翻訳は拙訳を用いる(呼格は省略)。訳に当たっては、キンジャワデーカル本付属のニーラカンタの註釈(N 註)および辻直四郎『バガヴァッド・ギーター』(講談社, 昭和 55 年), 上村勝彦(訳)『バガヴァッド・ギーター』(岩波文庫, 1992 年)を参照した。なお批評版(ブーナ版)がテキストとしては新しいが、これを用いないのは、批評版が多くの写本をつなぎ合わせ、「曾て存在しなかった一伝本を作り上げたに過ぎ」ず、「校訂が機械的に過ぎたために文脈の中断する場合もあり」、「善本とはいいがたいもの」(岩本裕『ラーマヤナ』東洋文庫 376, 平凡社, 1980 年, 232 頁)という指摘が『マハーバーラタ』批評版にも該当するためである。N 註をとるのは、それが一貫した伝本であるキンジャワデーカル本の全編を通して註記してあるからである。ただし、場合によっては他の註釈も参照する。

訳における()内は語の説明, []内は語を補ったものである。テキストには詩節(偈)の所在を示す偈番号(巻.章.節)または(章.節)が付されている。

年代もこれが適用される) の法律・政治・経済・社会制度を窺い知ることのできる無尽蔵の資料を有し、さらに当時の民間信仰・通俗哲学も伝えている²。この『マハーバーラタ』全 18 巻の中でも、第 6 巻 BhG (25～42 章) はインドの民衆に最上の聖典として重んじられている。本論は、複雑多岐にわたる『マハーバーラタ』の思想について倫理的観点から検討を試みる。その理由としては、『マハーバーラタ』の哲学説が非常に倫理的な内容を示し、また、『マハーバーラタ』の倫理思想を専門に取り扱った研究が本邦において非常に数少ないということが挙げられる。『マハーバーラタ』の倫理を取り扱った先行研究として今のところ以下の論稿がある。

1) 金倉圓照「インドの倫理—インド倫理思想の変遷—」『インド学仏教学研究Ⅲ インド哲学篇 2』(春秋社, 昭和 51 年, 5～101 頁)。以下, 金倉「インドの倫理」と略称。

金倉は、インドの倫理に関して「全体にわたる著述は未だ十分に行われていない。かような事情の下では、個々の問題についての特殊研究を参照しつつ、一貫した条理を自ら考案するの外、方法が存しない」³という。また「マハーバーラタの倫理思想の如き、従来我が学界に問題とせられたことがない」⁴という。この論稿が書かれたのが昭和 16 年、再訂が昭和 48 年である。現在、仏教その他の倫理⁵については多数の著述がある。しかし、管見の及ぶところ『マハーバーラタ』の倫理を扱ったものに関しては、

2) 中村了昭「大叙事詩の解脱法品にあらわれる行動主義の倫理」(成田山仏教研究所紀要『仏教思想史論集』第 11 号, 1988 年, 743～490 頁)

3) 同「叙事詩に記載される庶民生活の倫理」(成田山仏教研究所紀要特別号『仏教文化史論集 I』第 15 号, 1992 年, 205～224 頁)

4) 同「叙事詩にあらわれる行為否定の倫理」(宮坂宥勝古希記念論文集『インド学・密教学研究』1993 年, 131～157 頁)

² 中村元『インド思想史』(岩波書店, 1956 年) 97 頁参照。

³ 金倉「インドの倫理」101 頁 4～6 行目。

⁴ 金倉「インドの倫理」100 頁 10 行目。

⁵ BhG の倫理と仏教など他の思想との関連のもと考察された例は散見される。

西尾秀生「バガヴァッド・ギーターの倫理と仏教」(『日本仏教学会年報』第 47 号, 1983 年, 1～14 頁) など。

5) 中村元 (編)『インドの倫理思想史』(学藝書房, 昭和 38 年)における,
中村元「バラモン教の倫理思想」および勝呂心静「インド教の倫理思想」

6) 原実「KṢĀTRA-DHARMA (上) —古代インドの武士道—」(『東洋学報』
第 51 号, 第 2 巻, 1968 年, 1~34 頁)

同「KṢĀTRA-DHARMA (下) —古代インドの武士道—」(『東洋学報』
第 51 号, 第 3 巻, 1968 年, 1~37 頁)

同「KṢĀTRA-DHARMA (ADDENDA) —古代インドの武士道—」(『東
洋学報』第 51 号, 第 4 巻, 1969 年, 1~10 頁)

があるのみで, なお研究開拓が必要である。本邦で研究が進まないのは, 『マハーバーラタ』の完訳が現時点で完成していないこと, また『マハーバーラタ』の思想自体が複雑であることが理由として挙げられる。なお, BhG に関する著述において倫理を中心に扱ったものも未だ僅少であると言わざるを得ない⁶。

本論の考察方法においては, 考察材料の証拠提示のために索引⁷における該当箇所を示す。これは論拠となる材料(用例)を委細漏らさず確保し, 関係する用例のごく一部から結論を導き出す過誤を避けるためである。そのため, 論述の根拠となる語に〈 〉を付し, 索引において見出し得る限りの, その語の用例に關係する偈番号を【 】に入れて註に置いた。索引を用い, 考察項目に関する全用例を網羅していく方法を以後, 索引方式と呼ぶ。索引方法はテキスト内に考察材料が広く散在する, BhG をはじめとする先古典期の思想の考察に適

⁶ BhG はそれ自体, 行為に関して説くので, 註釈の解釈読解を専門とするもの以外, 大局的に見ればすべて倫理の範疇に入ると思われるが, 倫理的観点の下に扱った論文としては次の著述が挙げられる。

外薗幸一「一神教的有神論の倫理: バガヴァッド・ギーターにおける倫理観」(『鹿児島経大論集』第 36 号第 3 巻, 1995 年, 69~108 頁)。

瀬古康雄「初期ウパニシャッドの形而上学とバガヴァッドギーターの倫理: インド思想の形而上学の基本的性格について」(『島根女子短期大学紀要』第 21 号, 1983 年, 121~130 頁)。

湯田豊「バガヴァッド・ギーターの倫理思想」(『人文研究』第 78 号, 1981 年, 43~65 頁)。

山本和彦「『バガヴァッド・ギーター』における悪について」(『佛教学セミナー』第 71 号, 2000 年, 127~99 頁)。

⁷ 中村了昭 (編)「バガヴァッド・ギーター総索引 (I)」(『鹿児島経済大学社会学部論集』第 18 巻, 第 2 号, 平成 11 年) 59~101 頁。

同 (編)「バガヴァッド・ギーター総索引 (II)」(『鹿児島経済大学社会学部論集』第 18 巻, 第 3 号, 平成 11 年) 69~92 頁。

同 (編)「バガヴァッド・ギーター総索引 (III)」(『鹿児島経済大学社会学部論集』第 18 巻, 第 4 号, 平成 12 年) 31~53 頁。

していると考えられる。BhG は、ほとんどすべてのインド思想の傾向をそこに発見し得る『マハーバーラタ』の縮図と称される⁸。BhG の倫理を把握することは『マハーバーラタ』の倫理全般を俯瞰する地図を手に入れることになるだろう。

本論では、先行研究によって示されている『マハーバーラタ』の四つの倫理のひとつ、調和の立場の倫理構造を把握し、これが BhG にどのように表れているのか検討する。BhG に関しては、既にその内容は周知されていると思われる。しかし、考察項目に関する全用例を網羅していく方法で検討していくことは、既存の研究でも未だ試みられていない。なにより、行為の在り方が教説の主題となっている BhG は、倫理的観点からも重要な価値をもつものと考えられる。BhG の検討を通してインド倫理の「一貫した条理」の解明に僅かでも貢献できれば幸いである。一貫した条理とは、要するにインド人が古来より重んじてきた行為の規範の根幹を成すものと考えられる。

1. 『マハーバーラタ』倫理の観点

通常、倫理の考察というと、哲学的な思想に関知しないもののように受けとられる可能性がある。しかし、インドの思想は、哲学、倫理、宗教といった学問の分野に明確に分離して捉えることはできない。ダルマの一語によって言い表されるインドの思想は、人々の慣習、形而上学的な認識、神への信仰が渾然一体となって形成されているのである。従って、倫理の考察とはダルマの考察に他ならない。このような状況にあるインドの倫理思想について金倉は、「人の行為の規範に関する思想」⁹としている。人の人に対する行為である。但し、インドでは神々もしばしば偉大な人間と考えられている場合があるため、神々の間柄も倫理思想の範囲として考慮に入れるべきだとする。BhG は、「Bhagavad（至尊）」と呼びかけられる神（クリシュナ）が、対話相手である人間（アルジュナ）に対して行為とはどうあるべきかを説く。これを簡潔に表現するならば、

⁸ 金倉「インドの倫理」93 頁参照。

⁹ 金倉「インドの倫理」9 頁 1～2 行目。

神に信仰（bhakti 敬信）を捧げて自己の義務を果たすように説く内容である。要するに、神の教示する、人が神に信仰を捧げて行う行為であるため、宗教思想と倫理思想が融合した教説と言える。

『マハーバーラタ』における倫理的見地について金倉は、「現実肯定の倫理」「厭世主義」「現実否定の倫理」「調和の立場」の四つに分けて示している。四つの倫理的見地のうち、調和の立場を明示するのが BhG であるとされている。本論では「現実肯定の倫理」を「行為肯定（pravṛtti）の倫理」，「現実否定の倫理」を「行為否定（nivṛtti）の倫理」と称する¹⁰。調和とは行為肯定と行為否定の立場を両立させる立場である。BhG においても「行為せよ」「行為を放棄せよ」という一見矛盾する立場が諸所に説かれ、細かく考察しようとするほど、両立場について予め把握しておく必要が生じる。以下、両立場の特徴と調和の立場を成立させる構造（調和の構造）を見ていく。

1-2. 『マハーバーラタ』の倫理における調和の構造¹¹

行為肯定の立場の明白な表示は、社会生活の根底として、家庭生活を重要視するところにある。西洋でも倫理の語が慣習（ギリシャ語 ethos ないしは ēthos, あるいはラテン語 mores）という語に起源を持つように、インドでも社会の慣習は良俗であり、また掟であって、それに反すれば、道德を破ることとなる。その社会は、学問や祭祀を司るバラモン（祭官階級）、戦争や政治に当たるクシャトリヤ（王侯・武士階級）、農商工を生業とするヴァイシャ（庶民階級）、被征服民族を起源とするシュードラ（奴婢階級）の四姓で構成されている。そして、再生族（バラモン、クシャトリヤ、ヴァイシャ）の生涯は、師についてヴェーダを学習する学生期、次いで家に帰って家長としての義務を果たす家住期、嗣子を得て祖先の祀りの絶えないことを期した後、家住期を去って、林間に棲み、世の煩瑣を避けて哲学的冥想に専心する林棲期、さらに一所不住の遊行生活に入る遊行期の四時期（四住期）に分ち、これらを順次に経過するのが一生涯

¹⁰ 中村「叙事詩にあらわれる行為否定の倫理」131 頁参照。

¹¹ 本節の記述は、金倉「インドの倫理」、中村「大叙事詩の解脱法品にあらわれる行動主義の倫理」、中村「叙事詩にあらわれる行為否定の倫理」を参照している。

の最も正しい生き方、換言すればダルマ（dharma）に適った生き方であるという認識がある¹²。このダルマ（漢訳「法」「達磨」）は、インドの倫理思想で非常に重要な観念を示すものである。四姓、四時期それぞれに法が確立する。一言にして言えば秩序であり、慣習を守るという意味から、この語が義務の意味に転用された。そして法に対して非法の観念が対峙する。

『マハーバーラタ』においては、四時期の中でもとりわけ家住期が重視され、「家住は一切の法の根本である」（12.191.10）あるいは「四時期は家住を基本となす」（12.334.26）と説かれている。要するに、行為肯定の倫理は家住期における倫理であり、家住期における各四姓の義務がこれに当たると考えられる。家住期に限らずインド人の生涯は、祭祀（祭式）と密接に結びついている。また、法（ダルマ）・利（アルタ）・愛（カーマ）の実践の場がこの家住期である。

次に行為否定の立場は、行為肯定の立場に対立する形で、厭世主義¹³を媒介として成立する。別の表現をすれば、活動（有作）の立場から、厭世観の思考によって、無活動（無作）の理念が展開するのである。人は行為（業）によって束縛され、哲学的認識によって解放される。真の聖者は、無作の倫理に安立した者として、『マハーバーラタ』の諸所に描き出されている。即ち、形而上学的な認識によって業の法則を克服した者である。ここにおける認識には、『マハーバーラタ』の哲学説が関係する。その代表として「サーンキヤ、ヴェーダーンタ、ヨーガ」が挙げられる¹⁴。そして、認識によって到達し得るとする理想、即ち物質の束縛を離れた靈性の自由、このような理想を実現しようとするのが、行為否定の倫理の特徴である。そして、林棲期と遊行期がその実践の場である。四つの立場およびそこにおける倫理を区別し、順次に各立場を導き出す役割を果たすのがインド古来の業報の思想である。この場合の業報の思想とは、善悪に関わらずすべての行為（業）は、その結果（業果）が現今の生を越えて他の

¹² 『マハーバーラタ』哲学編のうち、解脱の法を説く第12巻モークシャダルマ品は、第174章からはじまるが、その174章で論題とされているのが、「四住期にある者の最上の法とは何か」（12.174.1）である。中村了昭『マハーバーラタの哲学—解脱法品原典解明（上）—』（平楽寺書店、1998年）3頁。本論の第12巻の引用は特に明示しない場合、同書による。

¹³ 厭世主義とは、業の束縛を受け「時（kāla 12.279.17）」や「運命（vidhāna 12.181.8；adrṣṭā 12.206.20）」などに抑圧された感情を基礎とする人生観をいう。

¹⁴ 『マハーバーラタ』には、後に古典体系として結実する以前の哲学説（先古典体系）が保存されている。中村了昭『サーンキヤ哲学の研究』（大東出版社、昭和57年）139～140頁参照。

生にも及ぶというもの（業報輪廻説）で、『マハーバーラタ』では原因と結果について、精密な連絡が推定されるようになった。特に、行為肯定と行為否定の倫理は、業の理論を軸にその重んじる観念が対極に位置しているのが特徴的である。それは四時期の経過に顕著に表れている¹⁵。家長期における行為を肯定する立場が、厭世観により行為が自己を輪廻に束縛する厭うべきものと認識され、林棲・遊行期では行為の作用を止滅する無作が求められる。衣食住のいかなるものにも貪著しない無所得、平静冷淡を重んじる行為否定の倫理とは、業果を生じる行為そのものを離れることに関係していると考えられる。

しかし、行為は社会生活を維持するため必要とされ、行為否定の立場にある出家修行者たちの寝食の保障も行為肯定の立場にある者がいてこそ保たれるものである。無作を求めて完全に行為を捨てては生物としての生存も危うくする。それ故に、行為を行っても行為否定における理想（業の束縛からの離脱）を実現する調和の立場が求められるのである¹⁶。

以上、『マハーバーラタ』の倫理的見地を挙げた。BhGにおいて調和の構造の例は、第2章と第6章に次のように説かれている。

ヨーガに安立し、執着（saṅga）を放棄して、成功・不成功に平等（sama）となって行為を実行せよ。平等観（samatva）がヨーガと言われる。（2.48）
厭離（saṁnyāsa）と呼ばれるもの、それをヨーガと知るべし。なぜならば、意欲（saṁkalpa）を厭離しない者は、どの人もヨーガ行者となることはないからである。（6.2）

ヨーガに登ろうと願う牟尼にとって、行為は手段であると言われる。すでにヨーガに登ったその者にとって、平静（śama）は手段であると言われる。（6.3）

このようにヨーガが定義されている（その他の例 6.23）。BhGにおけるヨーガの指す内容の多様さにより、意趣を取り難いが、上記の用例におけるヨーガと

¹⁵ これについて中村は「正統バラモン体系の中には矛盾した命題がある。すなわち、供犠は家長期におけるもっとも重要な行為のひとつであるが、遊行期には禁止されている。この矛盾は家長期・遊行期という時間的に異層の独立した慣習として一応是認される。しかし、人生に統一の見解を求めようとする意識の発達につれて、検討が加えられるのは当然である。この問題は家長期と遊行期の優劣という形でなくて、倫理的な pravṛtti と nivṛtti, karmavidhi と jñānavidhi の比較という形で究明されることになる」と指摘する。中村「大叙事詩の解脱法品にあらわれる行動主義の倫理」136頁参照。

¹⁶ また金倉は「真実の調和」について述べている。金倉「インドの倫理」85頁参照。

は、行為において「執著」「意欲」を離れることによって、「平等」「平静」に安立するという構造が見て取れるだろう。そして「ヨーガ」とは「行為（業）の束縛を断つ」（2.39）ものとなっている。業の克服は行為否定の立場における理想である。BhG では平等観（*samatva*）また厭離（*saṁnyāsa*）と称されるヨーガが、調和の立場を表していることがわかる。今後、考察に際し、このように何かを離れることを「厭離」、それによって安立する境地を「平静」とする。この厭離と平静とを具えて行為を実行することが調和の構造である。厭離と平静という二つの観念と、サンスクリット原文の訳語である厭離と平静とを区別するために、訳語にはローマナイズした原語を付記する。

「行為」（2.48, 6.3）の内容について、第2章ではサーンキヤの哲理に則り諸感官を抑制する心統一（ヨーガ）法に立脚し、クシャトリヤの義務を実行することが説かれ、第6章では諸感官を抑制する心統一法を実行することが説かれている。また、2.48 では心統一法が、義務の実行の前提となっていることがわかる。金倉は行為否定の立場にある遊行者には、調和の立場に見られるような否定と肯定との立場上の調和は見られないと述べている¹⁷が、調和の構造に関しては、そのような立場上の限定は受けない。上記の通り、有作なるクシャトリヤの義務行為（行為肯定の立場）であれ、無作を求める心統一法の行為（行為否定の立場）であれ、肉体を用いる限り業の生じる可能性はある。それ故、調和の構造は、両立場の行為全般に通用するものだろう。また、業を離れようとする厭離の有無は、行為否定の立場における倫理を保っているか否か（外形のみの偽善的な行為か、真の善行為か）を識別する指標となるだろう。その倫理の実行によって業の束縛を離れきった境地が平静である。

しかし、精神の束縛を脱するという目的を達成した後、利己心を離れた行為の積極性はどこに求められるのか。金倉は「否定の倫理そのものの根底に、積極性が潜んでいると解すべきである」¹⁸と記すのみである。このことは上記の行為否定の立場における疑問として残される。厭離と平静の観念についてまとめると次のようになる。

¹⁷ 金倉「インドの倫理」86頁9行目～12行目。

¹⁸ 金倉「インドの倫理」83頁7行目。

(1) 厭離とは、業の束縛から離脱しようとする事。つまり、業果を生じ、精神の自由（輪廻からの解脱）を阻害する対象から離れること。善と偽善とを峻別するもの。

(2) 平静とは、厭離により業の束縛から解放され、解脱を得た安静の境地。

次に、業を基軸として、厭離と平静の二観念が BhG 全編においてどのように表れるのか検討する必要があるが、以下ではその主要なものに限って用例を見ていく。

3. BhG における厭離と平静

人の行う行為（業）には、必然的に行為の結果（業果）が生じる。行為肯定と行為否定の立場を調和する BhG の行動倫理では、これをどう克服するのが問題となる。先述した通り、厭離とは、業果を生じ精神を輪廻に束縛するものを去ることである。BhG で輪廻の状態にある精神（即ち、個我）は、さまざまな名称で呼ばれている¹⁹。個我は、精神の本源「純粹精神 (puruṣa)」と物質の本源「根本原質 (prakṛti)」これらの二元の本源となっている至尊の「一部分 (amśa)」

(15.7) とも説かれている。これは『マハーバーラタ』において各種の類型が見られるサーンキヤ説のうちの「第 26 諦のサーンキヤ説」である²⁰。要は精神が輪廻にあるか否かに相違がある。輪廻にある個我は根本原質への執著性があるために解脱できない²¹。この個我を束縛するものとは何か、次のように説かれている。

サットヴァ (sattva 純善)、ラジャス (rajas 激情)、タマス (tamas 癡闇)

という根本原質より生じる〔三〕グナは、不滅の個我 (dehin) を肉体に束

¹⁹ 「デーヒン (dehin)」 「シャリーリン (śārīrin)」 「アートマン (ātman)」 「プルシャ (puruṣa)」 「生命我 (jīva)」 「自在主 (īśvara)」 その他。

²⁰ 第 26 諦とは、「純粹精神 (25 諦)」 「未顕現 (根本原質, 24 諦) → 大 (覺, 知性) → 我執 → 五元素 → 十一感官 (意, 五知根, 五作根) および五境 (声, 触, 色, 味, 香)」 (12.310.10～15 の第 25 諦説の例) この 25 諦と 24 諦を保持する「自在主 (īśvara)」を置く類型。但し、自在主を第 26 諦として計挙に入れる場合と、入れない場合がある。第 26 諦説の特徴はヨーガ思想と結合している点にあり、宇井によって「Sāṃkhya-yoga」と名づけられている (中村『サーンキヤ哲学の研究』170～179 頁参照)。

²¹ 中村『サーンキヤ哲学の研究』178 頁参照。

縛する。(14.5)

このように、グナが個我を束縛する原因となっており、これを厭離の対象として挙げることができる。この〈グナ〉²²については、次のようにも説かれている。

その中で、サットヴァは無垢であるために、光輝あり、病患なく、楽(sukha)への執著と知(jñāna)への執著によって〔個我を〕束縛する(14.6)。ラジャスは貪欲(rāga)を本性とし、渴愛(trṣṇā)と執著(saṅga)とを生じるものと知るべし。それ(ラジャス)は、行為への執著によって個我を束縛する(14.7)。しかし、タマスは無知より生じ、すべての個我にとって迷妄をもたらすものと知るべし。それ(タマス)は、放逸・怠惰・睡眠によって〔個我を〕束縛する(14.8)。サットヴァは、楽に執着させ、ラジャスは行為に〔執着させる〕、しかしタマスは、知を覆って放逸に執着させるのである(14.9)。

また、「グナとの接触が、その善悪の胎に生まれる〔輪廻の〕原因」(13.21)となっている。このように個我に執著をもたらし、輪廻の原因となっているのがグナである。

さて、倫理を論じる上では、人の行為における善悪が問題となる。〈サットヴァ〉〈ラジャス〉〈タマス〉²³の三グナが人の行為にどのように関係しているのか、これについて次のように説かれている。

常に執著を離れ、貪欲・憎悪なく、果報を求めない者によってなされた行為、それはサットヴァ性であると言われる(18.23)。しかし、欲望を求める者に

²² グナとその関係語。【guṇa 3.5, 3.27, 3.28, 3.29, 4.13, 7.13, 7.14, 13.14, 13.19, 13.21, 13.23, 14.5, 14.18, 14.19, 14.20, 14.23, 14.25, 14.26, 15.2, 15.10, 18.19, 18.29, 18.41】関係語とは、複合語を含むその語の名詞、形容詞、動詞および分詞などである。類語は含めていない。これは BhG 全文中におけるグナに関する用例の偈番号であるが、ここでは紙幅の関係上、すべての用例を提示した考察は難しいため、この中から適する用例を選んで用いる。以下の【】内も同様の趣旨によるものである。

²³ サットヴァ、ラジャス、タマスとその関係語。【sattva 2.45, 7.12, 10.36, 10.41, 13.26, 14.5, 14.6, 14.9, 14.10, 14.11, 14.14, 14.16, 14.17, 14.18, 16.1, 17.1, 17.2, 17.4, 17.8, 17.11, 17.17, 17.20, 18.9, 18.10, 18.40, 18.20, 18.23, 18.26, 18.30, 18.33, 18.37】【rajas 3.37, 6.27, 7.12, 14.5, 14.7, 14.9, 14.10, 14.12, 14.15, 14.16, 14.17, 14.18, 17.1, 17.2, 17.4, 17.9, 17.12, 17.18, 17.21, 18.8, 18.21, 18.24, 18.27, 18.31, 18.34, 18.38】【tamas 7.12, 8.9, 10.11, 13.17, 14.8, 14.9, 14.10, 14.13, 14.15, 14.16, 14.17, 14.18, 17.1, 17.2, 17.4, 17.10, 17.19, 17.22, 18.7, 18.22, 18.25, 18.28, 18.32, 18.35, 18.39】

よって、また我執ある者によって、多くの苦勞をもってなされるその行為、それはラジャス性と説かれる（18.24）。結果、損失、傷害、また能力を顧みず、迷妄の故に企てられる行為、それはタマス性であると言われる（18.25）。行為者についても、

執著を離れ、自負心なく、堅固と努力とを具え、成功と不成功のいずれの場合にも不変なる行為者は、サットヴァ性であると言われる（18.26）。染著に満ち、行為の果報を求め、貪欲、殺生の性質あって不浄、喜憂に伴われた行為者は、ラジャス性であると称される（18.27）。心統一せず、下劣、頑迷、狡猾、欺瞞、怠惰にして無気力で、緩慢なる行為者は、タマス性であると言われる（18.28）。

と説く。このようにグナは万物の性質を表すときにも用いられ、サットヴァから順次に道徳的に劣化しているのがわかる。行為に関してサットヴァは次のようにも説かれている。

サットヴァに満ちた、聡明な、疑惑を断ち切った放棄者は、不善な行為を憎まず、また、善〔なる行為〕にも執著しない（18.10）。

執著を離れて行為することがサットヴァに安立して行為することであり、執著を持って行う善行を否定する。あくまで執著の厭離が行為における前提となっている。そのため「サットヴァに基づいてあれ」（2.45）と説くが、同じ偈文で「三グナを離れよ」とも説かれている。

次に、ラジャスについてである。人が悪行をなす原因に、このグナが関係している。

アルジュナは言った。それでは、この人間というものは何に駆り立てられて、罪惡をなすのか。望みもしないのに、あたかも強力に強制されたかのように（3.36）。聖なる至尊は言った。これは欲望である。これは怒りである。ラジャス・グナより生じ、大食にして大邪惡である。これをこの世における敵であると知るべし（3.37）。火が煙によって覆われ、また鏡が塵によって〔覆われ〕、胎児が羊膜によって覆われるように、そのように、それ（欲望、怒り）によって、これ（知、N 註）は覆われる（3.38）。知ある者の知は、その永遠なる敵によって覆われている。欲望の形をとって、また満たし難い火

によって (3.39)。諸感官、意 (manas)、知性 (buddhi) はその依処と言われる。これ (永遠の敵＝ラジャスより生じる欲望と怒り) は、これら (感官、意、知性) によって知を覆って、個我 (dehin) を迷乱させる (3.40)。それ故に、汝は最初に諸感官を抑制して、かの叡知と識別知とを破壊する邪悪なるものに打ち勝つべし (3.41)。諸感官は、高いものであると人は言う。意は諸感官より高いものである。しかし、知性は意より高い。しかし、それ (アートマン) は、知性より高い (3.42)。このように [アートマンを、N 註] 知性より高きものと覚知して、アートマンによってアートマンを抑制して、欲望の形をとる近づき難い [危険な] 敵を打倒せよ (3.43)。

欲望と怒りが人に悪行を行わせ、この両者は「ラジャス・グナより生じる」(3.37) のものであり、「諸感官、意、知性がその依処」(3.40) となっている。ラジャスを厭離する対処法として、諸感官から意、知性、アートマンへと順次確立させる心統一の方法がとられている (3.41～43)。これを逆方向に適用すると次のようになる。

活動器官 (作根) を抑制して [いるにも関わらず]、諸感官の対象 (感官を刺激するもの) を意によって憶念しつつ坐す、アートマンの迷乱せる者、その者は悪行の者と言われる (3.6)。人が感官対象を冥想すると、それら (感官対象、N 註) に対する執著が生じる。執著から欲望が生じ、欲望から怒りが生じる (2.62)。怒りから迷妄が生じ、迷妄から憶念の混乱が [生じる]。憶念の混乱から知性は損失し、知性の損失により、人は滅亡する (2.63)。

以上のことから、欲望と怒りがラジャスを厭離しない者の特徴であることがわかる。また、グナは二元の本源である至尊の保持するものであるが「われがそれらに [依存して在る] のではなく、それらがわれにおいて [在る] のである」(7.12) という。しかし「人中の最悪なる人々、悪行の者たち、迷乱した者たちは、幻力によって知を運び去られ、阿修羅性の状態に依止し、われに來たらず」(7.15) と説かれている。阿修羅性について「神性は解脱に導き、阿修羅性は束縛に導く」(16.5) つまり、解脱に至らないということである。

阿修羅性の者の行為については次のように説かれている。

阿修羅性の人、行為肯定 (pravṛtti) も行為否定 (nivṛtti) も知らず。清浄

なく、また善行もなく、真実も彼らに存在しない (16.7)。彼らは言う、世界は真実なく、不安定であり、自在主なく、相互関係 (paraspara) によって生じるものではない。欲望を原因とするもの以外に何が「存在する」だろうか (16.8)。この見解に固執して、アートマン (自己) を滅ぼす知性少なき者たち、凶悪な行為をなす有害な者たちは、世界の破壊のために出現する (16.9)。満たし難い欲望に依止し、偽善・高慢・放逸に伴われた、不浄なる慣習をもつ者たちは、迷妄の故に虚偽の見解を執って行動する (16.10)。はかり知れない、また破滅に至る思考に依止し、欲望の享楽に没頭し、これあるのみと確信し (16.11)、百もの期待の縄に捕らえられ、欲望と怒りに没頭する者たちは、欲望の享受のために、不正によって財産の蓄積を企てる (16.12)。

以下さらに阿修羅性の者の行為の特徴が列挙され、次のように締めくくられる。

欲望・怒りおよび食欲、これは、アートマン (自我) を破壊する奈落の三重の門である。それ故に、この三つを放棄せよ (16.21)。

これら暗黒の三門より解放された人は、アートマン (自我) のために至福を修め、それにより最高の境界に至る (16.22)。

このように、阿修羅性の者が道徳的にも悪しき行為を為す者であることがわかる。特に、欲望、怒りはラジャスから生じるものであったが、「虚偽の見解を執って行動する」原因となる迷妄もタマス²⁴に起因するものであった。阿修羅性の者を支配しているグナがラジャスとタマスであることがわかる。また、神を憎悪するのも彼らの特徴となっている (9.11, 16.18)。

行為否定の倫理の実践について金倉は「人間存在の苦悩、無常性、隷属性を脱却し、何等の動揺をそれらから受けない心の平静を獲得するにある」。その際、「ヨーガ (心統一) の実修は、有効な補助をなす」と述べている²⁵。それは BhG でも同様である。行為を実行すれば、その結果として果報が生じる。行為の果報 (業果) に執著をもつか否かが、輪廻に個我を束縛する業の作用を受けるか

²⁴ タマスに関する行為については、本文に提示した用例以外に取り上げるべき用例は見当たらなかった。

²⁵ 金倉「インドの倫理」80頁参照。

どうかの分かれ道になっているようである。「心統一する者は、行為の果報を放棄して、究竟の寂靜に到達する。心統一しない者は、欲望の作用によって果報に執著し束縛される」(5.12)。このように、果報に執着しない者が心統一する者として説かれている。そして、「行為の果報への執著を放棄して、いつも満足している人、〔他に〕依存することのない人は、行為に従事しても、実に彼は決して行為していないのである」(4.20)と、その行為は無作となることがわかる²⁶。

次に平静の観点から検討する。平静を「業の束縛から解放され、解脱を得た安靜の境地」としたが、〈解脱〉²⁷について BhG では次のように述べている。

感官・意・知性を抑制し、常に願望・恐れ・怒りを離れた、解脱に専念する牟尼、その者は、まさしく解脱した者である (5.28)。

田と知田²⁸との、このような相違を、また万物の根本原質からの解脱を知眼によって知る者たち、彼らは最高なるもの (para) に到達する (13.34)。

個我 (dehin) は、肉体を生じるこれらの三グナを超越して、生・死・老・苦より解脱し、不死 (amṛta) を享受する (14.20)。

何からの解脱か、それは根本原質からの解脱である (13.34)。抑制されるべき「感官・意・知性」とは欲望と怒りを生じさせるラジャス・グナの依処 (3.40) となっていた。また「すべての行為は、根本原質のグナによって行われる」(3.27) という。そのため、解脱には根本原質より生じるグナからの厭離が必要であることがわかる。このグナからの厭離に平静の観念が見られる。

アルジュナは言った。どのような特徴を具えることによって、これらの三グナを超越した者となるのか。どのように行動し、また如何にしてこれらの三グナを超えるのか (14.21)。聖なる至尊は言った。光明と活動と迷妄²⁹とを、その既に起こったことを憎まず、その終わったことを求めず (14.22)、中立者の如く坐しつつ、グナによって動揺させられない者、グナが転現するのみ

²⁶ 同様の用例は、4.19, 4.21, 4.22, 5.7, 5.10 に表れる。ここから欲望、願望、羨望を離れること、無所有、相対の超越、成功・不成功に平等であること、これらを業に束縛されない行為の徳目、つまり厭離の徳目として挙げることができるだろう。

²⁷ 解脱とその関係語。【mokṣa 4.16, 5.28, 7.29, 9.1, 9.28, 13.34, 17.25, 18.30, 18.66】

²⁸ 田 (kṣetra) は物質原理、知田 (kṣetrajña) は精神原理を指す先古典サーンキヤ説における有名な用語。「肉体は田」「これを知る者は知田」(13.1) であり「田およびその変異」として 31 の原理が挙げられている (13.5～6)。

²⁹ いずれも三グナの特徴。

であるとして動じず、安立する者（14.23）、苦・楽を平等視し、自己に安立し、土石・黄金を平等視し、好ましきものと好ましからざるものとを同一とし、賢明にして、非難・自己に対する称讃を同一であるとする者（14.24）、尊敬と軽視において同一、敵と友の両方において同一、一切の意図を放棄する者、彼はグナを超越した者と言われる（14.25）。

このようにグナからの厭離を達成した者が、相対の事物を平等（sama）、同一（tulya）に見る者であることがわかる。この〈平等〉³⁰という平静の境地については次のように説かれている。

意が平等観（sāmya）に安立した者たち、彼らによって実にこの世における出生は克服されている。なぜならば、梵は欠けることなく平等だからである。それ故に、彼らは梵に安立する（5.19）。

すべてにわたって平等を観ずる者は、アートマンを一切万物に内在すると〔見〕、また、一切万物をアートマンにおいて見る（6.29）。

それは個我と本来同一の至尊を見ることでもある。

われを一切所に見、また一切をわれにおいて見る者、彼にとりわれは失われず、彼もまたわれに失われず（6.30）。

同様の見解は 9.29 にも見出される。また、「〔生命我と梵との、N 註〕一如観（ekatva）に安立し、一切万物に内在するわれを敬信する者、そのヨーガ行者は、どのように行動しても、われの中で行動しているのだ」（6.31）という。このように、グナを厭離して得られる平等観は、万物一如を識得し、梵や至尊と同じ平静の境地に安立することである。信仰と行動倫理の結合をここに見出すことができる。そして「ヨーガに安立し、執着を放棄して、成功・不成功に平等となって行為を実行せよ。平等観（samatva）がヨーガと言われる」（2.48）とあるように、厭離と平静の二観念を持って行為することが BhG における行為の実行の前提条件となっている。

³⁰ 平等とその関係語。【sama 2.15, 2.38, 2.48, 4.22, 5.18, 5.19, 5.27, 6.7, 6.8, 6.9, 6.13, 6.29, 6.32, 6.33, 9.29, 10.5, 12.4, 12.13, 12.18, 13.9, 13.27, 13.28, 14.24, 18.54】

4. まとめ

以上、『マハーバーラタ』の四つの倫理の視点から、調和の構造（厭離および平静を土台とした行為の実行）を導き出し、BhGにおいてこれが如何に見出されるか検討した。四つの倫理はそれぞれ行為（業）への対処の違いから導き出される。厭離は業の束縛から離れること、平静は業の束縛を脱した境地である。これを BhG の用例において確認した結果、個我を業により束縛するのは、万物の物質的な根源である三つのグナである。グナを厭離の対象として挙げることができる。道徳的な善悪にもこのグナが関わっている。一方、平静はグナを厭離して得られ、梵や至尊の境地と等しい心境に安立することである。それは解脱を得た境地であり、平等観や一如観とも表現されている。このようなものとして、BhG の行動倫理に厭離と平静とが表れている。これは一部の用例において得られた結論であるが、今後、調和の構造に照らして BhG 全編にわたる検討を行うことは可能と考えられる。『マハーバーラタ』の縮図とされる BhG にはどのような行為が重んじられ、その規範となっているのは何か、さらに検討していく必要があるが、これについては機会をあらためて論じたい。

キーワード：

マハーバーラタ、バガヴァッド・ギーター、『マハーバーラタ』の倫理、調和の構造、グナ

Keywords：

Mahābhārata , Bhagavad-gītā , Ethics of Mahābhārata , Structure of the harmony , Guṇa

研究論文執筆者一覧（五十音順）

岩 井 謙 太 郎	京都大学大学院文学研究科博士後期課程
杉 岡 良 彦	旭川医科大学医学部医学科健康科学講座・講師
辻 村 優 英	高野山大学密教文化研究所受託研究員、総合地球環境学研究所技術補佐員
福 田 槇 子	鹿児島国際大学大学院国際文化研究科博士後期課程

学会誌『宗教と倫理』投稿規定

1. 投稿応募者は、宗教倫理学会の正会員であること。
2. 原稿の種類は、「研究論文」と「研究ノート」および「書評」とする。
「書評」に関する規定は別途定める。
3. 「研究論文」は、40 字 30 行（横書き）の 10～13 ページとし、
「研究ノート」は、40 字 30 行（横書き）の 5～7 ページとする。
また、400 字程度の和文要旨、200 字程度の英文要旨と、5 語程度のキーワード（和文・英文）
とを付けること。英文原稿も可。
4. 編集委員会は、投稿された原稿ごとに当該分野および関連分野より 2 名の査読委員に査読
を委嘱する。
5. 編集委員会は、査読委員の報告を受け、掲載・修正・不掲載の判定を行い、その結果と理由
を投稿者に通知する。
6. 本規定の変更は、評議会の議による。

（2001 年 4 月 1 日施行、2001 年 7 月 23 日改正）

学会誌『宗教と倫理』書評投稿に関する内規

- 1 投稿規程第 2 条に基づき、書評投稿に関する内規を定め、書評の投稿については本内規に
従うものとする。
- 2 投稿応募者は、次のものとする。
 1. 学会の正会員
 2. 編集委員会からの執筆依頼者
- 3 取り上げる書籍等は、原則として正会員の研究成果、会員が監修・編集に関わったもの、
宗教倫理学会が発行主体となったものとする。
 2. 学会の講演などで招聘した講師の研究成果も可とする。
- 4 書評は、原則として批評が加えられているものとし、単なる新刊紹介は掲載しない。また
オリジナルな原稿とする。
 2. 学術研究の向上に資する内容のものとし、自己宣伝的、個人攻撃的な内容は避けること。
- 5 原稿の採否決定は編集委員会がこれを行う。
- 6 書評内容について、対象となった研究成果の執筆者・著者から、応答機会の希望がもたらさ
れた場合は、編集委員会がこれを判断し、その原稿の採否を決定する。
- 7 「書評」は、40 字 30 行(横書き)の 3～5 ページとする。英文原稿も可。
- 8 投稿の申込・原稿の締め切りは、論文投稿に準じて行なう。 （2008 年 5 月 16 日施行）

宗教と倫理 第12号

2012年11月15日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 高 田 信 良

発 行 所 〒632-8510

奈良県天理市杣之内町 1050

天理大学おやさと研究所

堀内みどり研究室

「宗教倫理学会」事務局

<http://www.jare.jp/>

郵便振替 00930-4-38499